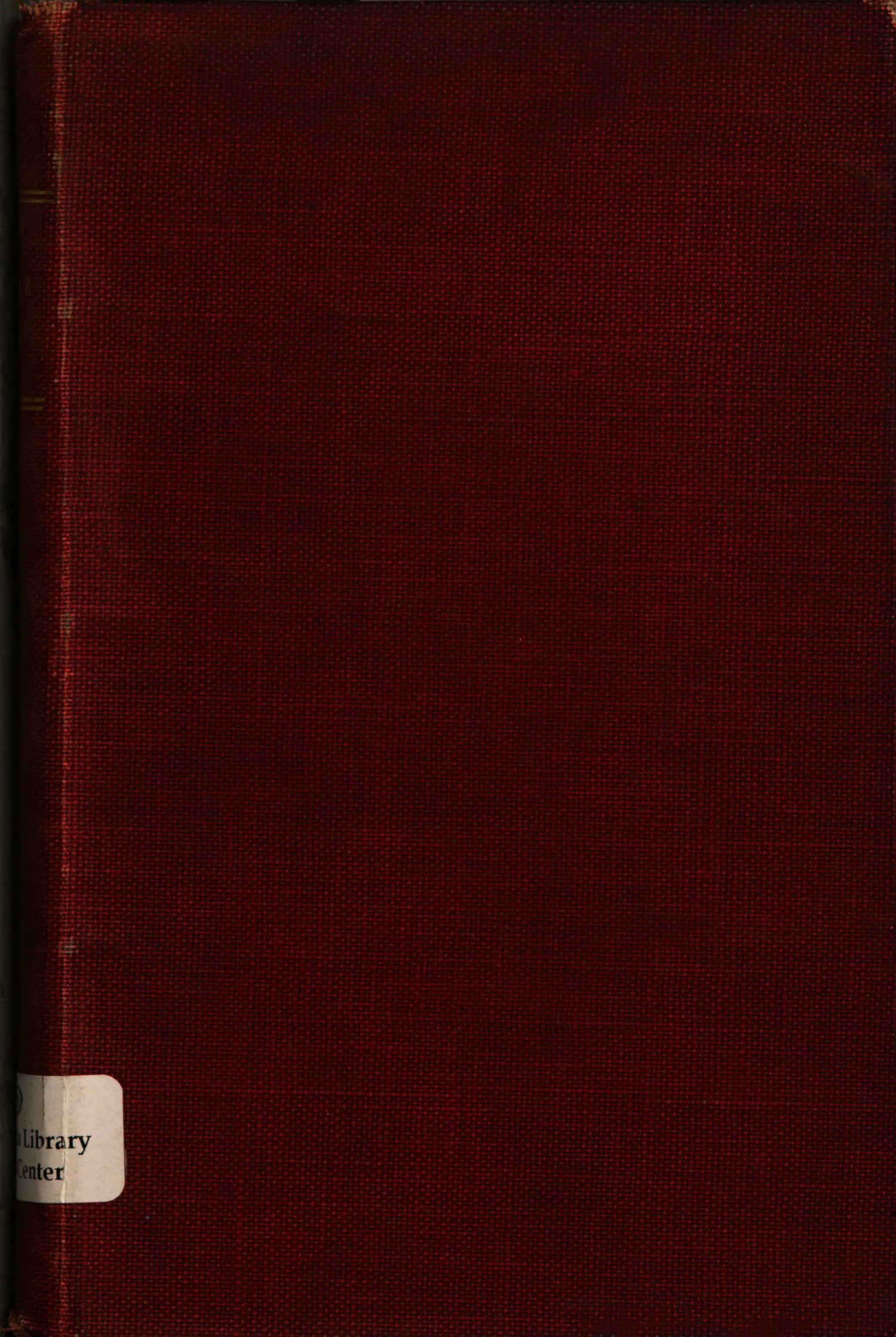
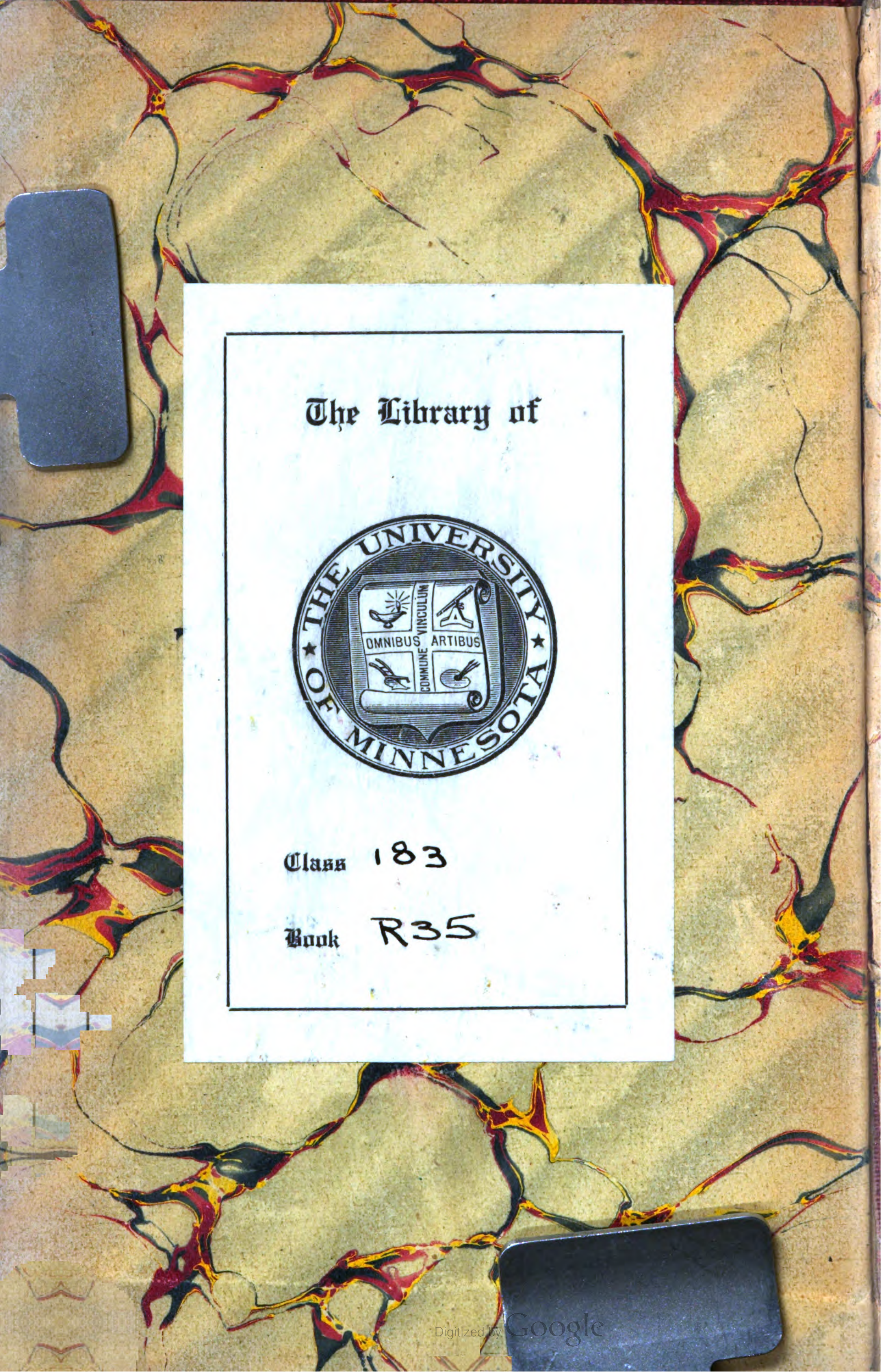
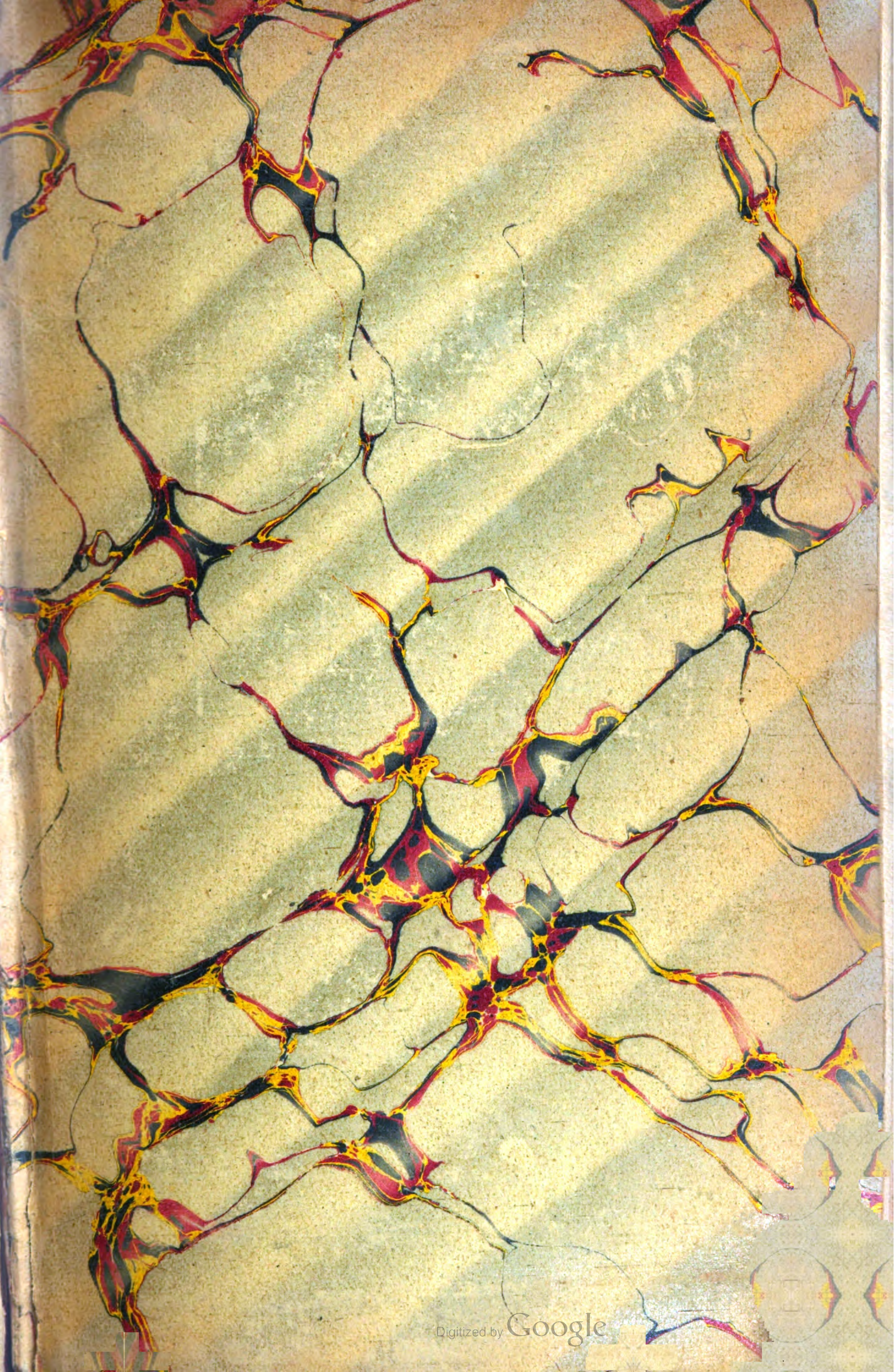

Library
Center


The Library of
THE UNIVERSITY OF MINNESOTA
OMNIBUS ARTIBUS
COMMUNE VINCULUM
Class 183
Book R35
Digitized by Google



LA

MYSTIQUE DIVINE

LA MYSTIQUE DIVINE

DISTINGUÉE

DES

CONTREFAÇONS DIABOLIQUES

ET DES

ANALOGIES HUMAINES

PAR

M. J. RIBET

CHANOINE HONORAIRE

LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES

TOME PREMIER

LA CONTEMPLATION

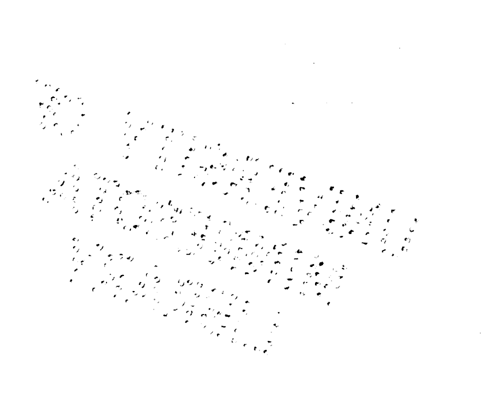
NOUVELLE ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE CH. POUSSIELGUE

RUE CASSETTE, 15

1895



BREF

DE S. S. LÉON XIII

A L'AUTEUR

DILECTO FILIO

HIERONYMO RIBET, CANONICO

TOLOSAM

LEO PP. XIII

Dilecte fili, salutem et Apostolicam benedictionem. Recte tu quidem minime dubitasti quin istum quem foves in Nos animum et missa dono volumina libenti Nos voluntate acciperemus. Nihil enim optatius fuerit quam filium, quemadmodum te profiteris et probas, omnino habere obsequentem, vera bona accurantem, honestos laborum fructus pie exhibentem patri. Laudanda sane promerita tua, qui, quum sacris deditam juventutem ad studia majora pietatemque multos annos instituisses, gravibus præterea editis scriptis, de luce doctrinæ tuæ et spiritus ardore alia suppeditaveris adjumenta.

Propositis laboribusque tuis quæsiti fructus optamus respondeant; tuque inde capias vires et animos ut eo studiosius eoque pluribus gratificeris similiter. In quo valde te juverit perpendisse, tum quantum opera sacerdotalis ordinis, prudentiæ plena et virtutis, tempora indigeant; tum præmia quam magna ordo ipse sacerdotalis, si minus a sæculo, at certe in Ecclesiæ memoria et apud Deum sit relaturus.

Nunc tibi pro muneribus et votis quibus anniversarium diem quinquagesimum episcopatus suscepti es Nobis prosecutus, tribuimus ex animo gratiam, teste Apostolica benedictione, quam tibi tuisque omni benevolentia impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die XXV martii anno MDCCCXCIII, pontificatus Nostri sexto decimo.

LEO PP. XIII

BREF

DE S. S. LÉON XIII

A L'AUTEUR

A NOTRE CHER FILS

JÉROME RIBET, CHANOINE

TOULOUSE

LÉON XIII, Pape

Cher fils, salut et bénédiction Apostolique.

Vous ne pouviez douter que Nous recevrons bien volontiers l'hommage de vos sentiments envers Nous, et le don gracieux que vous Nous avez fait de vos ouvrages. Rien, en effet, ne saurait répondre à Nos désirs comme d'avoir un fils, tel que vous faites profession de l'être et que vous vous montrez, respectueux et soumis, cultivant les vrais biens et offrant pieusement à son père les fruits précieux de ses travaux. Votre mérite est assurément digne d'éloge : après avoir formé, pendant de longues années, aux hautes études et à la piété, la jeunesse

vouée au sacerdoce, vous lui avez rendu de nouveaux services par la publication d'importants ouvrages, émanés de la lumière de votre science et de la flamme de votre esprit.

Nous souhaitons que les résultats répondent à vos intentions et à vos labeurs, et que vous puisiez dans le succès un redoublement de forces et de courage pour travailler encore avec plus de zèle et de profit. Rien n'est plus propre à vous y encourager que la considération, tant de la pressante nécessité, dans les temps présents, de ce concours prudent et vaillant, de l'Ordre sacerdotal, que des grandes récompenses qui en reviendront aux ouvriers, sinon de la part du monde, du moins dans la mémoire de l'Église et devant Dieu.

Et maintenant, en retour de l'hommage de vos livres et des souhaits que vous Nous adressez à l'occasion du cinquantième anniversaire de Notre promotion à l'Épiscopat, Nous vous accordons à vous et aux vôtres, d'un cœur bienveillant, la bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 25 mars de l'année 1893, le seizième de Notre Pontificat.

LÉON XIII, Pape

LETTRE

DE S. ÉM. LE CARDINAL BOURRET, ÉVÊQUE DE RODEZ
A L'AUTEUR DE L'**ASCÉTIQUE CHRÉTIENNE**
ET DE LA **MYSTIQUE DIVINE**

Rodez, le 17 décembre 1894.

Mon cher monsieur Ribet,

Après la magnifique lettre d'approbation que le vénérable cardinal de Toulouse a mise en tête de votre volume intitulé *l'Ascétique chrétienne,* je n'aurais vraiment qu'à y adhérer purement et simplement, ne pouvant rien penser de mieux sur ce livre, ni le mieux dire.

Comme les hommes hardis, vous aviez commencé par escalader les sommets, et vous nous aviez donné dans trois volumes, qui ont été très goûtés du public religieux, une étude fort développée sur la haute mysticité et ses différentes manifestations.

Dans votre livre sur l'Ascétisme, vous reprenez le sujet par la base; et, après avoir bien défini la perfection chrétienne, l'avoir dégagée de ses annexes et de ses similitudes, vous nous indiquez les moyens intérieurs et extérieurs d'y parvenir et de s'y maintenir. C'est là une trame toute naturelle dans un pareil sujet; mais, ce que je dois ajouter, c'est que vos connaissances théologiques vous ont permis de le

traiter d'une façon très compétente, et que la pratique a confirmé chez vous, ce qui est encore meilleur, la théorie.

Je souhaite bonne fortune à ce nouveau traité, qui devra prendre place à côté des trois volumes, ses aînés, dans toutes les bibliothèques des séminaires et des maisons qui s'appliquent à la perfection chrétienne; et, en souhaitant bonne fortune au livre, je fais aussi mes félicitations à l'auteur.

Je suis tout fier et tout heureux d'avoir été, par mes programmes d'étude, imposés à nos séminaristes, quelque peu l'initiateur de ces utiles et savants travaux. Ce qu'on n'aurait pu faire soi-même devient en quelque sorte une œuvre personnelle, quand on s'imagine qu'on a pu être pour quelque chose dans l'idée et dans l'impulsion de l'ouvrier qui a accompli la tâche et l'a menée à bonne fin.

Veuillez agréer, cher monsieur Ribet, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués en Notre-Seigneur.

† ERNEST, card. BOURRET,

Évêque de Rodez.



APPROBATION DE Mgr COULLIÉ

ÉVÊQUE D'ORLÉANS

Cher monsieur le Directeur,

J'ai fait examiner par un homme très compétent et qui a toute ma confiance le manuscrit que vous vous proposez de publier sous ce titre : LA MYSTIQUE DIVINE, DISTINGUÉE DES CONTREFAÇONS DIABOLIQUES ET DES ANALOGIES HUMAINES.

Les observations toutes favorables auxquelles cet examen a donné lieu ont été consignées dans un rapport consciencieux et détaillé qui m'a été présenté ; je l'ai lu avec un vif intérêt, et je n'hésite pas à donner à votre ouvrage ma pleine approbation.

Un plan bien conçu, une méthode rigoureuse, des recherches nombreuses et variées, contrôlées par une sage critique; une doctrine sûre, un style simple et clair, quoique toujours élevé et correct: tel est le rare ensemble de qualités qu'on a été heureux de rencontrer dans ce livre, et par lequel il se recommande à l'attention des lecteurs sérieux.

Des difficultés nombreuses se dressaient devant vous. Vous les avez surmontées. Et, grâce à la persévérance de vos efforts et à votre patiente analyse, vous avez réussi à

porter la lumière sur l'un des objets les plus obscurs et les moins étudiés de la science sacrée.

Recevez donc, cher monsieur le Directeur, mes félicitations pour votre beau et intéressant travail.

En rendant, comme vous l'avez fait, les secrets de la Théologie mystique accessibles à tous, vous avez réalisé une œuvre éminemment utile dont vous sauront gré, non seulement les confesseurs et les directeurs auxquels vous servirez de guide, mais les âmes pieuses elles-mêmes, qui puiseront dans la lecture de votre livre une plus grande estime pour la vie parfaite, et de précieux encouragements pour s'y avancer de plus en plus.

Vous connaissez, cher monsieur le Directeur, mes sentiments affectueux et dévoués en N.-S.

† PIERRE, Evêque d'Orléans.

RAPPORT

PRÉSENTÉ A MGR DUPANLOUP ET A MGR COULLIÉ
PAR LE THÉOLOGIEN OFFICIELLEMENT CHARGÉ DE L'EXAMEN
DU PRÉSENT OUVRAGE

Monseigneur,

Le livre que Votre Grandeur m'a chargé d'examiner me paraît digne de votre approbation et me semble répondre à un véritable besoin. Par l'intérêt et la lumière qu'il répand sur tout l'ensemble des questions de la Théologie mystique, il est destiné à rendre cette étude facile et attrayante.

Cette étude est peut-être aujourd'hui trop méconnue. Elle est utile aux directeurs des âmes; quoique les états mystiques soient assez rares, ils peuvent néanmoins se rencontrer quelquefois, même parmi les simples fidèles, car le bras de Dieu n'est pas raccourci dans la distribution de ses dons. Cette connaissance est plus nécessaire aux directeurs des communautés religieuses : les âmes qu'ils conduisent se trouvent dans des conditions plus favorables, sont plus aptes et mieux disposées à ces sortes de faveurs. Or l'ignorance de la science mystique compromet la perfection et la sécurité de ces âmes; le directeur pourrait, par des conseils imprudents, contrarier les opérations de la grâce, prendre pour des effets divins des illusions diaboliques ou de simples égarements de l'imagination. Sainte Térèse nous raconte, dans sa Vie, combien elle eut à souffrir de l'ignorance de ses premiers directeurs, et les dommages spirituels qu'elle en ressentit.

Les âmes pieuses que Dieu n'appelle point à ces états sublimes, les prêtres surtout, n'étudieront point ces merveilles du divin amour sans éprouver un désir puissant de purification intérieure et de progrès dans la perfection. Qui ne sentirait le besoin de devenir meilleur, en voyant combien Dieu est généreux et magnifique envers les



âmes aimantes, et en considérant l'extrême pureté qu'il exige d'elles avant de les élever à cette grâce de l'union?

L'étude de la Mystique est particulièrement nécessaire à l'heure où nous sommes. Une des plus funestes doctrines de notre époque, le matérialisme positiviste, qui rejette tout ce qui dépasse les limites de nos facultés expérimentales, pourrait, même en demeurant fidèle à son principe, trouver dans les phénomènes mystiques, dûment constatés, une preuve expérimentale de cette science qu'il rejette *a priori*. En second lieu, combien de chrétiens qui, par esprit d'incrédulité latente, rejettent, avant tout examen, les faits surnaturels, ceux du moins qui ne sont point consignés dans la Bible? Eux aussi apprendront, par les témoignages les plus véridiques, que Dieu, maître de ses dons les plus prodigieux, se plaît à les communiquer à ses saints, à faire éclater en eux les merveilles de sa libéralité et de sa puissance. Enfin, la Mystique tracera les règles pour apprécier la nature, les causes, les effets et la moralité du spiritisme contemporain, auquel on donne peut-être trop peu d'attention, et dont le caractère diabolique échappe à tant de monde, là pourtant où il éclate avec une pleine évidence.

Le philosophe, même rationaliste, trouve dans la Mystique le sujet d'une intéressante étude psychologique. Peut-il réellement exister un état intermédiaire entre la connaissance de Dieu telle que nous l'avons ici-bas, et la vision glorieuse du ciel; entre l'amour qui nous unit à Dieu pendant l'épreuve, et celui qui nous béatifiera dans l'éternité? Dieu peut-il maintenant se faire connaître à l'âme, sans le secours du raisonnement et de la parole, se mettre en rapport avec elle par une connaissance mystérieuse, immédiate, claire, et cependant non encore glorieuse? A-t-il des touches spéciales pour révéler sa présence, se faire sentir et goûter, pour s'unir à l'âme d'une manière plus intime et plus suave, l'embraser d'un amour plus ardent, la retirer d'elle-même par l'extase et la transformer en lui?

En réalité, la possibilité de ces opérations n'a point entièrement échappé à la raison humaine, et l'histoire de la philosophie nous signale plusieurs Écoles qui prétendaient arriver à la connaissance de Dieu et à l'union avec lui sans l'intermédiaire du raisonnement, à l'aide de procédés mystérieux qui mettaient en rapport plus immédiat, plus direct avec la Divinité. Pour n'en citer qu'un exemple connu de tout le monde, il suffit de rappeler l'École néoplatonicienne d'Alexandrie. Les philosophes modernes, eux aussi, se sont occupés de mysticisme. Les uns, comme MM. Cousin et J. Simon, ont dénaturé la théologie catholique sur ce point et dirigé contre elle des reproches immérités; d'autres, comme Maine de Biran, l'ont

mieux appréciée, y ont reconnu une des tendances les plus élevées de l'esprit humain, la satisfaction d'un des besoins de notre cœur; et cette doctrine n'a pas peu servi à les rapprocher du Christianisme.

Mais il est temps d'examiner l'utilité spéciale du livre que nous avons à apprécier, et de montrer les avantages qu'il présente pour l'étude de la Mystique.

Les ouvrages traitant de la théologie mystique proprement dite sont relativement rares, obscurs, insuffisants. Les livres ascétiques faisant autorité, livres faciles à se procurer, qu'on égalerait difficilement soit pour le fond, soit pour la forme, sont nombreux. Rodriguez, Saint-Jure, Grenade, saint François de Sales, etc., sont connus de tous. Mais il n'en est pas de même des théologiens mystiques; beaucoup de ces auteurs, déjà anciens, n'ont pas été réimprimés et ne se trouvent que difficilement; la plupart sont écrits en latin, et par conséquent ne peuvent être mis entre les mains de beaucoup de personnes pieuses, auxquelles ces ouvrages pourraient cependant être utiles; de plus, ils sont généralement longs, diffus, abondants en digressions (quelques-uns atteignent jusqu'à six volumes in-4°), incomplets, n'ayant pas cet ordre et ces divisions logiques qui embrassent tous les points de vue; enfin, à cause de leur ancienneté, étrangers aux discussions qui s'agitent de nos jours.

L'auteur que nous examinons s'est efforcé, et avec succès, de se préserver de ces défauts des théologiens mystiques que nous connaissons, et de combler leurs lacunes. Il a écrit son ouvrage en français; les nombreux textes qu'il cite sont tous traduits dans le corps de l'ouvrage, et renvoyés en notes au bas de la page. Une division logique le préserve de toute omission importante, et cependant l'ouvrage restera dans des proportions relativement peu considérables. On n'a donc pas à redouter les longueurs, et l'esprit est satisfait, en se voyant mener droit au but par une voie courte et facile. On peut espérer que ce livre deviendra un manuel de théologie mystique, utile surtout aux jeunes prêtres qui, pendant le cours de leur éducation ecclésiastique, n'ont pas eu le temps de se livrer à l'étude de cette partie si intéressante de la science sacerdotale, et ainsi il pourra suppléer à un cours de Mystique que le manque de temps ne permet pas d'établir dans la plupart des séminaires.

Considérons maintenant les qualités du livre envisagé en lui-même.

Un examen attentif de la doctrine nous a convaincu de sa solidité, de son orthodoxie, ainsi que de sa parfaite conformité avec l'enseignement des mystiques les plus autorisés. L'auteur était parfaitement préparé pour ce genre de travail. Après avoir enseigné long-

temps la philosophie, qui apprend à analyser les opérations les plus intimes de l'âme, il a trouvé, dans l'enseignement de la théologie pendant plusieurs années, cette science du dogme et de la morale, nécessaire pour juger les opérations mystérieuses qui font l'objet de son livre.

Chargé de faire un cours de Mystique, il n'a épargné, on le voit, aucun travail pour posséder parfaitement les matières qu'il avait à enseigner. En parcourant ce livre, on est effrayé du nombre d'ouvrages que l'auteur a dû lire pour trouver tous les textes, toutes les autorités, tous les faits qu'il allègue.

La Mystique a des profondeurs, des obscurités où il serait facile de s'égarer; mais l'auteur a appelé à son aide deux secours qui devaient le garantir contre l'erreur. Le premier est la théologie scolastique, qui apparaît dans de nombreuses citations de saint Thomas, de Suarez, etc., et vient ainsi apporter le contrôle de la doctrine révélée aux expériences et aux faits attestés par les saints et les auteurs mystiques. La Scolastique, il est vrai, ne fait point connaître les phénomènes mystiques; mais elle peut les comparer avec le dogme qu'elle enseigne, et juger de leur conformité ou de leur opposition. En second lieu, l'auteur fait un usage encore beaucoup plus fréquent des mystiques les plus autorisés dans l'Église. A chaque page, on voit de nombreuses et longues citations de saint Bonaventure, de Richard et Hugues de Saint-Victor, de Gerson, de sainte Térèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales, d'Alvarez de Paz, de Philippe de la Très-Sainte-Trinité, de Scaramelli, de Schram, etc. C'est appuyé sur des autorités si sûres, qu'il procède dans l'exposé des faits mystérieux de la contemplation et de l'union; tout ce qu'il avance est prouvé par de nombreuses citations de ces auteurs, dont il reproduit le texte même dans ses notes. A ne voir que ces notes, il semblerait que ce livre n'est qu'une compilation, puisqu'on pourrait avoir la doctrine entière en lisant seulement les textes cités; mais ces textes sont si bien traduits et tellement fondus dans le corps de l'ouvrage, que, si on fait abstraction de ces autorités, on y trouve une œuvre originale par l'ensemble et la suite des matières, par l'ordonnance des différentes parties, par les explications claires, par les réflexions sobres qui caractérisent l'ouvrage.

Il ne nous reste plus qu'à parler de la forme du livre. On y trouvera la qualité principale d'un ouvrage de ce genre; malgré l'élévation des matières traitées, il est clair et facile à comprendre, et peut se lire sans effort ni contention. L'esprit, guidé par l'en-tête des chapitres, est satisfait par la marche simple et dégagée, et voit tout d'abord le but où on le conduit. Les mots trop abstraits, les termes techniques y sont évités et remplacés par des expressions

simples qui mettent la doctrine à la portée de toute intelligence médiocrement cultivée, et à mon avis, un des principaux mérites de l'auteur, c'est de dominer si parfaitement sa matière, qu'il ait pu la rendre à ce point accessible au grand nombre. Ce qui précède indique assez que le style est clair, correct, précis; mais en même temps on y trouve une chaleur modérée, un mouvement qui rendent cette lecture attrayante, et soutiennent l'attention, naturellement difficile en un sujet si relevé.

Ce que nous venons de dire s'applique surtout à la première partie, qui forme comme le corps principal de l'édifice et de l'ouvrage, puisqu'elle traite des deux actes essentiels et constitutifs de la théologie mystique : la contemplation et l'union; et des épreuves qui préparent l'âme à ces ascensions. Mais la deuxième partie, qui traite des phénomènes extraordinaires qui précèdent ou accompagnent l'union, n'est pas moins digne d'éloges ni moins intéressante. Les qualités du style sont les mêmes : clarté, chaleur, bonheur d'expression pour traduire les nombreux récits empruntés aux hagiographes. Si la première partie montre la parfaite connaissance que l'auteur avait des mystiques au point de vue spéculatif, contrôlant et pesant leurs assertions par les enseignements de la scolastique et les principes les plus solides de la philosophie; la seconde témoigne qu'il est aussi capable des recherches de l'érudition la plus étendue. Ayant à parler de ces phénomènes si variés et si nombreux qui sont l'accompagnement ordinaire de la contemplation, il s'est appliqué à n'en produire aucun qui ne fût rendu sensible et certifié par de nombreux exemples. Ces exemples, il les a empruntés aux sources les plus sûres : aux Actes des Saints édités et discutés par les savants Bollandistes, ou à d'autres sources d'une autorité reconnue. Les faits allégués sont presque innombrables; et ils donneront à l'ouvrage un intérêt qu'on chercherait en vain dans les livres qui traitent du même sujet.

Nous ne doutons pas que cette seconde partie, comme la première, n'offre un vif attrait aux personnes qui veulent s'initier à cette science mystique trop inconnue des prêtres, des âmes pieuses, et je dirai même des savants laïques, qui souvent se moquent de ce qu'ils ignorent. Aussi le succès nous en paraît-il assuré.

Il ne nous reste qu'à demander à l'auteur de couronner son œuvre dans une dernière partie, où, avec sa science et son talent accoutumés, il nous montrera, dans la mystique diabolique, la contrefaçon de l'œuvre divine, et nous donnera en même temps les moyens de discerner l'une de l'autre. Il devra ensuite examiner les faits extraordinaires de l'ordre naturel qui semblent confiner à l'ordre mystique, et tracer des règles sûres pour les distinguer des phénomènes

véritablement surnaturels. Et, arrivé au bout de la tâche qu'il s'est imposée, il pourra se rendre le témoignage d'avoir contribué par ce travail remarquable à faciliter l'étude d'une science trop négligée de notre temps.

Telle est mon impression sur l'ouvrage dont Votre Grandeur m'a confié l'examen. Je dois dire que j'abordais cette lecture avec une certaine prévention ; la patience me paraissait très nécessaire pour lire jusqu'au bout un livre traitant d'un objet si relevé et si obscur en soi ; or le contraire a eu lieu : j'ai lu sans effort, avec intérêt, avec goût, et je suis arrivé à la fin non seulement sans fatigue, mais avec la jouissance que donnent les œuvres sérieuses et lumineuses de l'esprit. Aussi, pour tout résumer en deux mots, je crois que le fond et la forme de cet ouvrage lui assurent un plein succès.

Veuillez agréer l'hommage du profond respect avec lequel j'ai l'honneur d'être,

Monseigneur,

De Votre Grandeur,

Le très humble et très obéissant serviteur,

***

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Notre premier devoir, en présentant cet ouvrage au public, est de lui faire connaître comment nous avons été amené à l'entreprendre.

Nous avons commencé à faire de la spiritualité pour notre propre compte, lisant pour nous édifier, recueillant çà et là des sentences, des faits, des témoignages, tout ce qui promettait une bonne pensée à l'esprit, et au cœur une émotion pieuse.

Nous glanions de la sorte, sans regard vers l'avenir, lorsque la Providence nous déposa sur un sol riche de foi, où un prélat, ami des sciences, allait implanter, comme une culture nouvelle, l'étude de la Théologie ascétique et mystique; et, par une fortune inattendue, nous fûmes chargé d'inaugurer ce classique enseignement. La partie de la doctrine sacrée qui formule les règles de la perfection active et commune nous occupa d'abord; la Mystique vint ensuite: et ainsi, pas à pas, mais non certes sans labeur, nous avons parcouru la carrière.

On estime que l'enseignement de la spiritualité, tel que nous l'avons conçu, c'est-à-dire logiquement rattaché à la science surnaturelle, déroulé avec méthode, éclairé par les faits, établi sur la théologie la plus sévère, sera utile aux âmes éprises de la perfection et aux directeurs chargés de les conduire. C'est ce qui nous décide à le produire au plein jour de la publicité.

Et, pour ne pas effrayer le lecteur, nous procéderons avec mesure et par degré. Aujourd'hui nous lui présentons une exposition neuve et complète des phénomènes mystiques; demain nous discuterons les causes qui revendiquent ces faits; plus tard, si Dieu nous prête vie, et le public quelque faveur, nous étudierons les lois de la perfection commune, et nous couronnerons notre œuvre par l'histoire de l'Ascétique et de la Mystique chrétiennes.

Mais il peut paraître étrange, pour ne pas dire illogique, que nous débutions par la Mystique, qui forme l'apogée de la vie spirituelle.

Nous avons nos raisons, et ces raisons, les voici.

De ce monde mystérieux où Dieu et l'âme se rencontrent, la Mystique est sans contredit la région la plus ignorée, j'oserai dire la plus méconnue, sans doute à raison des obscurités qui en rendent l'accès malaisé et périlleux. Or il nous a semblé possible d'en faciliter les abords, d'en dévoiler, ou du moins d'en faire pressentir les magnificences, par une exposition plus ample et plus méthodique, par

un sobre et lumineux mélange des faits et de la doctrine, de l'histoire et de la théologie.

Si nous avons réussi à dégager ces avenues, à éclairer ces passages obscurs, à rendre abordables ces cimes escarpées, on nous saura gré d'avoir commencé par là; car, tandis que les guides abondent pour diriger dans les voies communes, ils sont rares ceux qui ont exploré ces âpres sommets, qui en connaissent les sentiers et peuvent en signaler les abîmes.

Un autre attrait nous sollicite : ceux-là le comprendront qui connaissent les émotions du maître et du prêtre.

Sur ces hauteurs de la vie mystique, tous les rayons du ciel et de la terre semblent converger de concert : il s'y fait des échos harmonieux de ce que Dieu raconte de Lui-même, des âmes, du temps et de l'éternité; de tout ce que l'homme pense, croit, sent, aime, dit, enseigne ici-bas de grand et de pur. En approfondissant cet ensemble de questions qui touchent à toutes les sciences et à tous les mystères, en les réunissant comme en faisceau dans ces pages qui les énoncent et les résument, il nous semblait retrouver tour à tour nos premiers et nos derniers disciples, tous les fils de notre sacerdoce; avec eux nous repassions ce qu'ensemble nous avions étudié de philosophie, de Parole sainte, de théologie dogmatique et morale, de poésie même et d'éloquence; nous nous rappelions ces effusions de l'âme qui font du sacerdoce une véritable paternité.

Ces souvenirs délicieux, quoi d'étonnant que nous ayons hâte de les rendre à ceux qui nous les donnent?

Enfin, le grand évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, qui de son âme et de sa voix encourageait tous les travailleurs de Dieu, nous avait encouragé aussi, et c'était notre Mystique qu'il voulait d'abord bénir.

Il la bénira du haut du ciel.

Avant qu'elle arrive à nos maîtres comme un témoignage de reconnaissance, à nos disciples comme un souvenir affectueux, à nos amis qui l'attendent, à nos frères du sacerdoce pour les servir, aux âmes pieuses pour les édifier : nous en faisons hommage à tant de Saints et de Saintes que nous avons salués dans nos récits; à la Bienheureuse Vierge Marie, la Mère de Dieu et la nôtre; au divin Époux des âmes, Jésus-Christ Notre-Seigneur; à l'adorable Trinité, notre grâce et notre gloire, à qui sont dus, maintenant et au siècle des siècles, la louange, la bénédiction et l'amour.

INTRODUCTION

LA MYSTIQUE

La Mystique en général. — Sa notion propre, et sa place dans la Théologie ascétique. — Réserves sur la distinction des trois états de perfection et sur le rapport des faits mystiques avec chacun d'eux. — La Mystique comme expérience et comme science. — La Mystique expérimentale d'après saint Bonaventure, Gerson, Bona, saint François de Sales. — Dernière formule. — Contrefaçons diaboliques et analogies naturelles. — Définition de la Mystique doctrinale ou scientifique. — Nécessité et utilité de la Théologie mystique. — Ses difficultés. — Plan et division de l'ouvrage. — Sources authentiques des récits. — Autorités doctrinales.

I

Nous entreprenons de décrire les formes diverses de la vie mystique et de rattacher ces phénomènes à leurs causes. Avant tout, nous devons délimiter le champ que nous aurons à parcourir, et reconnaître sa position dans la vaste étendue des sciences sacrées.

La Mystique tire son nom, comme son étymologie, de mystère[1]. Qui est initié aux mystères est un mystique, et la science qui traite des mystères peut aussi justement s'appeler la Mystique[2].

[1] Μυστικός, μυστήριον, de μύω, fermer, cacher.

[2] Le mot de *mystique* a originairement l'acception d'un qualificatif. L'idée

Mais le mystère, est-ce, comme l'entend le vulgaire, tout ce qui échappe aux investigations de l'homme? Le mystère alors serait partout: en Dieu, dans la nature, dans l'homme lui-même; et, si tel est le champ de la Mystique, il faudra la tenir pour la plus universelle des sciences.

Ce mot, qui, dans son acception commune et dans sa plus grande généralité, indique les choses cachées et difficiles à connaître, revêt dans le langage traditionnel des sens moins étendus et plus précis. Il désigne d'abord les vérités inaccessibles à l'entendement créé, dont Dieu livre les formules par une révélation positive; et, mieux encore, les rapports surnaturels, secrets, habituellement invisibles à la conscience même, par lesquels Dieu élève la créature au-dessus de sa sphère, et l'introduit dans un monde supérieur, dont l'accès lui est naturellement interdit.

Sur cette ineffable rencontre, on peut considérer ce que Dieu fait pour parler et se donner à l'homme, et ce que l'homme doit faire pour s'élever et s'unir à Dieu.

La Théologie chrétienne embrasse tous ces aspects. Mais, en tant qu'elle s'occupe de l'existence de la révélation divine, des affirmations qu'elle contient et de l'union de Dieu avec les âmes, dans le but théorique de coordonner ces faits et ces vérités en corps de science, elle est purement dogmatique. Quand elle étudie cette divine condescendance pour en admirer la grandeur, la beauté, l'amour, et pour en déduire des règles pratiques qui élèvent et fixent l'âme en Dieu, elle devient *mystique*.

Sans doute la théorie qui examine méthodiquement les confidences et les effusions échappées du cœur de Dieu vers sa créature; qui recueille, discute, organise toutes

précise qu'il renferme tendait à l'ériger en substantif. La même transformation s'est opérée en des mots analogues, tels que *dogmatique, ascétique, mécanique,* etc.

les affirmations surnaturelles faites à l'homme sur les mystères divins, présente les caractères essentiels de la science mystique. Cependant cette dénomination convient de préférence au second point de vue de la Théologie chrétienne, à celui qui traite du retour de l'âme vers Dieu, par la raison que les ombres et les voiles font de ce voyage un continuel mystère, jusqu'au terme final où resplendit sur la conscience le plein jour de la gloire.

II

La Mystique forme donc une des branches de la théologie considérée dans son ensemble ; et, à s'en tenir à l'acception générale que nous venons de lui assigner, elle embrasserait toute cette partie de la science sacrée qui expose les principes et formule les règles de la perfection chrétienne, c'est-à-dire de l'ascension de l'âme vers Dieu.

Ainsi entendue, elle se confond avec la théologie ascétique. Et pourtant là n'est pas encore sa signification spéciale et caractéristique ; car, dans son sens propre et restreint, la Mystique n'énonce qu'un des aspects de la vie spirituelle, de tous le plus élevé, et que nous préciserons tout à l'heure.

Théologie ascétique, théologie mystique : on confond communément [1] ces dénominations, ce qui suppose ou amène, par une conséquence inévitable, la confusion dans les choses elles-mêmes.

Il nous semble utile de les démêler, en indiquant nette-

[1] Voss, *Direct. Myst.* Scaramelli, *Compend.* Not. gen. 6, p. 21 : Non raro sub nomine theologiæ mysticæ intelligitur etiam ascesis, sed immerito. Nam ascesis consuetas tantum et tritas perfectionis semitas ostendit, mystica autem adhuc excellentiorem viam demonstrat.

ment leur différence et leur rapport : la notion de la Mystique s'en détachera lucide, complète, définitive.

A cet effet, il est nécessaire de rappeler que les maîtres de la vie spirituelle distinguent trois étapes successives dans l'ascension de l'âme vers Dieu qu'ils nomment l'Ascèse [1], et qui constitue l'objet de la théologie ascétique. A la première, le chrétien travaille péniblement à se dégager des liens et des habitudes du péché ; il lutte contre les tentations vives, dont la plus puissante amorce est dans les sens, afin de conserver la charité qu'elles menacent de lui ravir. C'est l'état purgatif ou militant dont la vertu dominante est la crainte, et qui convient aux commençants.

Durant la seconde, l'âme, plus libre du côté des sens et plus maîtresse d'elle-même, est moins occupée à considérer ses ennemis pour les combattre, que les biens éternels auxquels elle aspire, et le divin modèle, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qu'elle doit reproduire pour atteindre au terme désiré. La méditation des vérités divines qui lui montrent le but, fait dans l'âme une illumination habituelle qui l'excite au travail des vertus ; et voilà pourquoi cet état est appelé illuminatif ou des progressants, et a pour vertus propres la foi et l'espérance, l'espérance principalement, c'est-à-dire la ferme assurance que Dieu est notre fin, et que, pour y atteindre, sa grâce ne nous manquera point.

Enfin, la charité devient dominante et unifie avec le bon vouloir divin. L'âme songe moins alors à éviter l'enfer et à gagner le ciel qu'à plaire au Bien-Aimé ; son désir habituel est de se dégager de tout ce qui n'est pas Dieu, de quitter même le monde et la vie pour jouir pleinement et indissolublement de Dieu. C'est moins l'effort du

[1] De ἀσκεῖν, s'exercer, combattre.

voyage et du combat, que la possession, le repos et le terme, ce qui fait qualifier cet apogée de vie unitive ou parfaite, bien qu'il ne réalise point encore l'union et la perfection consommées de la patrie.

Cette distinction des trois voies qui répondent au début, au progrès et au terme de la vie spirituelle [1], fait partie de l'enseignement commun de la théologie [2]; et, selon le P. Scaramelli [3], elle ne saurait être rejetée sans témérité, surtout après la sanction qu'elle a reçue du Saint-Siège contre les invectives de Molinos [4].

Mais voici qui est plus important pour notre sujet.

A la troisième étape de la perfection, l'ascension spirituelle revêt deux formes : dans l'une, commune et ordinaire, l'âme est plus active que passive ; elle produit des actes de vertu avec une pleine possession d'elle-même, par sa propre énergie aidée de la grâce surnaturelle.

Dans l'autre, l'âme est plutôt passive qu'active : Dieu la soumet à une action extraordinaire qu'aucun effort humain ne saurait réaliser; il l'épure, l'illumine, l'enflamme, et laisse souvent éclater sur les sens des attestations merveilleuses de ses opérations intimes.

C'est cette seconde face de la vie unitive qui constitue

[1] S. Thom. 2. 2, q. 183, a. 4 : In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum; et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

[2] Suarez, *De statu perfect.* l. 1, c. 13, n. 7, t. 15, p. 63 : Distinguere solent mystici theologi tres vias, purgativam, illuminativam et unitivam.

[3] *Dirett. ascet.* Tratt. 1, n. 31, p. 16 : Nel camino della perfezione si va per tre vie al termine della nostra celeste patria : la prima della quali chiamasi purgativa, la seconda illuminativa e la terza unitiva; distinzione giusta e convenevole ammessa da tutti gli Scrittori ascetici e Dottori mistici, che senza grave temerità non puo disapprovarsi.

[4] *Prop.* 26, damn. ab Innoc. XI. Constitut. *Cœlestis Pastor* (1687) : Tres illæ viæ : purgativa, illuminativa et unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in Mystica; cum non sit nisi unica via, scilicet interna.

la véritable théologie mystique, selon l'interprétation générale des docteurs, soit qu'ils la considèrent dans son propre énoncé[1], soit qu'ils la ramènent à l'union passive[2] ou à la contemplation infuse[3], qu'ils déclarent l'une et l'autre ne faire qu'une même chose avec la théologie mystique[4].

III

Il convient toutefois de formuler ici quelques réserves, tant sur l'ordre et la dépendance des trois états de perfection, que sur le rapport des faits mystiques avec ces divers degrés.

La marche régulière est que l'âme s'élève progressivement à l'union parfaite en passant par la purification et l'illumination. Mais ces lois n'ont rien d'absolu, et une intervention miraculeuse et toute-puissante de la grâce peut porter soudainement une âme des plus profonds abîmes de l'abjection morale aux plus hauts sommets de la charité, comme cela s'est vu en sainte Marie Madeleine et en d'autres célèbres convertis.

Une seconde remarque, non moins importante, concerne

[1] PHILIPP. A SS. TRINIT. *Sum. theol. myst.* Prolog. t. 1, p. 17 : Quamvis ergo specialiter et principaliter sola via unitiva theologiæ mysticæ nomen, quasi proprium, obtineat, toti tamen huic operi præfigitur, tum quia sæpissime theologiæ mysticæ suavitas aliis viis, etsi non perenniter, transeunter tamen admiscetur.

[2] BENEDICT. XIV, *De Servor. Dei beatific.* l. 3, c. 26, n. 6, p. 185 : Perfecta hæc mystica unio reperitur regulariter in perfecto contemplativo qui in vita purgativa et illuminativa, id est meditativa, et contemplativa diu exercitatus, ex speciali Dei favore ad infusam contemplativam evectus est.

[3] LE GAUDIER, *De natura et statibus perfect.* P. 1, sect. 3, c. 4, p. 130, in-fol. Paris, 1643 : Contemplationem proprium esse tertii status (scilicet unionis), licet in aliis aliquando inveniatur.

[4] JOANN. A JESU MARIA, *Theol. myst.* c. 2, t. 2, p. 13 : Ac ita purgativa et illuminativa (via) activæ (vitæ), unitiva contemplativæ apta consensione respondent... Ex his ergo quæ asseruimus, facile eruitur ad quem charitatis gradum seu statum theologia mystica pertineat, cum enim sit cognitio ingenua Dei per unionem elicita, aperte cernimus ad tertium procul dubio statum seu viam, cui familiaris est contemplatio, pertinere.

la gratuité complète et la rareté relative des faveurs mystiques qui servent d'apogée à la vie unitive. La grâce de Dieu est toujours gratuite ; cependant le développement progressif de la vie spirituelle par voie d'activité, depuis la purgation du péché jusqu'à l'amour de bienveillance, est une loi de providence surnaturelle qui s'applique à tous ceux qui entrent et marchent dans le chemin de la perfection. Ceux qui commencent et persévèrent, après avoir passé par les angoisses de la crainte, arriveront aux illuminations de l'espérance et aux pures ardeurs de la charité.

Il n'en est pas de même des voies mystiques. A moins d'une vocation spéciale, qui n'est due ni promise à personne, on ne saurait s'élever à ces communications sublimes où Dieu, par une action victorieuse de sa grâce, subjugue l'âme au point de la réduire à une douce et féconde passivité. Ainsi que nous le dirons plus tard, plusieurs, que Dieu porterait à ces hauteurs de la sacrée dilection, y mettent obstacle par leur faute et résistent aux premières avances de la bonté divine ; il n'en est pas moins vrai que ces dons sont purement gratuits, et que Dieu les refuse même aux âmes très fidèles qui ont parcouru avec générosité les étapes de la vie purgative et illuminative, et qui grandissent dans la charité pure qui fait l'essence et le couronnement de la perfection.

Enfin, une dernière observation qui permettra d'entendre ce que nous aurons à déclarer dans la suite, c'est que ces divers états de perfection ne sont pas tellement distincts qu'il ne paraisse dans l'un, pris séparément, rien des deux autres. En tous et en chacun on lutte et l'on tient l'âme en garde contre le péché, ce qui est le propre de la purification ; on s'exerce aux vertus, et de cet exercice résultent la lumière et le progrès ; on s'abandonne à Dieu pour n'avoir avec lui qu'une même vie, ce qui est au moins le commencement de l'union. Le cara-

ctère propre et distinctif de ces différents états se tire de la forme dominante de l'âme en travail de perfection. Lorsque la lutte et la crainte prédominent, c'est encore la voie purgative; quand ce sont l'ardeur à s'avancer dans les vertus et l'attrait de l'espérance, on marche dans la voie illuminative. Si la charité l'emporte, c'est alors l'état unitif; mais, tant que dure cette vie mortelle, pour grande ou faible que soit la perfection acquise, toujours il y a travail de purgation, d'illumination et d'union [1].

Pareillement, les phénomènes surnaturels qui sont l'objet de la Mystique appartiennent régulièrement à l'état des parfaits et en forment comme le couronnement. Quelques-uns même, le mariage spirituel par exemple, supposent si manifestement la vie unitive, que l'on ne saurait les concevoir dans l'un ou dans l'autre des degrés inférieurs de la perfection. Mais plusieurs de ces faveurs divines, telles que l'extase, les visions, les touches divines, peuvent se rencontrer, par manière d'exception, dès les premiers pas ou dans le simple progrès de la vie spirituelle. Elles se rattachent alors à la loi générale, en tant qu'elles sont, dans la pensée divine, une excitation pressante à s'avancer dans les voies parfaites, et la promesse que l'on atteindra bientôt, si l'on est fidèle, les hauteurs où ces sortes de grâces ont comme leur résidence habituelle [2].

[1] Suarez, *De Orat.* l. 2, c. 11, n. 4, p. 166 : Ex qua declaratione constat hos tres status nunquam esse in via ita condistinctos, quin unusquisque illorum aliquid de cæteris participet. Quilibet ergo illorum ab eo quod in ipso prædominatur nomen et rationem accipit. Nam imprimis in hac vita nunquam ad eum gradum perfectionis pervenitur in quo proficere homo non possit et debeat.

[2] Suarez, *ibid.* n. 1, p. 165 : Ex his autem verbis cum proportione videtur sequi contemplationem hujus vitæ solis viris in vita et sanctitate perfectis posse convenire. Quia contemplatio, aut est perfecta unio cum Deo per amorem, vel est perfectissima Dei intuitio quæ in hac vita esse potest; utraque vero est propria perfectorum... — n. 10, p. 168 : Denique addendum est non esse ita propriam contemplationem virorum perfectorum, quin magna ex parte degustari possit ab imperfectis, imo et ab incipientibus.

Ainsi la Mystique, comme science spéciale, fait partie de la théologie ascétique. Celle-ci embrasse les trois voies purgative, illuminative et unitive, par lesquelles l'âme s'élève à la perfection. La voie unitive, comprend un premier aspect, ordinaire et commun, où l'activité humaine soutenue de la grâce prédomine, et un autre, dans lequel l'homme est réduit à la passivité par l'action souveraine de Dieu [1]. C'est ce dernier aspect, extraordinaire, merveilleux, où la charité divine dépasse, étonne nos conceptions et nos désirs, qui constitue la Mystique.

IV

Pour obtenir une notion précise et lumineuse de la théologie mystique, il faut la considérer tour à tour comme expérience et comme science. Faute de bien distinguer ce double point de vue, on entend mal certains énoncés, dont la conclusion immédiate paraît être que cette partie de la théologie sacrée est fermée à quiconque n'a pas reçu l'insigne faveur de la contemplation, et que la direction des contemplatifs est interdite à d'autres qu'à des contemplatifs. En faisant, dans les expressions des docteurs, la part de l'expérience et celle de la doctrine, on échappe à ces conclusions exorbitantes et erronées.

Souvent, en effet, ils appellent théologie mystique le travail surnaturel de Dieu sur l'âme, et ils désignent ainsi la Mystique expérimentale. D'autres fois ils en font un enseignement qui groupe et formule en corps de doctrine les faits et les lois qui intéressent ces communications surnaturelles : il s'agit alors de la Mystique doctrinale ou de la science même de la Mystique.

[1] Philipp. a SS. Trinit. *Theol. myst.* Disc. prooem. a. 3, t. 1, p. 27 : Quod in exercitio theologiæ mysticæ patiatur anima contemplativa, certum est auctoritate et ratione.

Le bienheureux Hiérothée, dont saint Denis l'Aréopagite parle avec l'accent de la plus vive admiration, réunissait ces deux aspects de la théologie mystique : il l'apprenait par l'étude et la SOUFFRAIT par l'expérience ; il était SAVANT et PATIENT dans cette science des choses divines[1].

V

Au point de vue subjectif et expérimental, la théologie mystique a été définie diversement.

Saint Denis, dans son livre des NOMS DIVINS, analysant la manière dont l'esprit s'élève à la notion de Dieu, décrit ainsi la science dont il est regardé comme le père : « Il est une connaissance de Dieu très divine, qui s'obtient par ignorance, au moyen d'une union supérieure à l'intelligence, lorsque l'intelligence, se retirant de tous les êtres et s'abandonnant encore elle-même, s'unit aux splendeurs qui brillent au-dessus d'elle, et de toute part inondée de clartés, s'illumine de l'inscrutable abîme de la Sagesse[2]. »

Et au début de sa THÉOLOGIE MYSTIQUE adressée à Timothée, l'Aréopagite apprend à son disciple en quoi consiste la vie mystique et la méthode à suivre pour s'y avancer. Après une invocation à la Trinité, abîme de lumière et d'obscurité, où les âmes saintes jouissent de clartés inaccessibles aux sens : « Pour toi, cher Timothée, lui dit-il[3],

[1] *Nom. div.* c. 2, § 9. Migne, *Patr. gr.* t. 3, col. 648 : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα.

[2] C. 7, § 3, col. 871 : Est autem divinissima Dei notitia quæ per nescientiam accipitur, secundum illam, quæ supra intellectum est, unionem, quando mens, a rebus omnibus recedens, ac demum semetipsam deserens, desuper fulgentibus radiis unitur, quibus in illo inscrutabili sapientiæ profundo collustratur.

[3] *Myst. theol.* c. 1. Migne, t. 3, col. 998 : Tu vero, chare Timothee, in mysticis contemplationibus, intenta exercitatione, et sensum relinque et intellectuales operationes, et sensibilia et intelligibilia omnia, et ea quæ sunt et quæ non sunt universa, et ad unionem ejus qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas ; si quidem per

exerce-toi sans relâche aux contemplations mystiques, abandonne les sens et les opérations intellectuelles, tout sensible et intelligible, l'être et le non-être, et par cette ignorance universelle élève-toi autant que possible à l'union de Celui qui est au-dessus de toute substance et de toute connaissance. Par cette franche, entière et pure extase hors de toi et de tout, dépouillé et dégagé de tout, tu t'élèveras à la splendeur supersubstantielle de la divine obscurité. »

Saint Bonaventure, ou l'auteur de la THÉOLOGIE MYSTIQUE si souvent inscrite sous son nom, l'appelle « une extension de l'amour en Dieu par le désir même de l'amour[1] ».

Gerson[2] reproduit cette définition vague et obscure, et en assigne quelques autres un peu moins indécises. Selon lui « la théologie mystique est un mouvement anagogique, c'est-à-dire qui élève l'âme en Dieu, par un amour fervent et pur » ; ou encore « une connaissance expérimentale que l'on a de Dieu, dans l'embrasement de l'amour unitif » ; ou autrement « une notion savoureuse de Dieu acquise par l'adhésion et l'union d'amour la plus sublime de la puissance affective avec Dieu ». Il y ajoute la suivante, qu'il attribue à saint Denis, et qui se trouve en effet en substance dans cet auteur : « La théologie mystique est une irraisonnable, insensée et folle sagesse, qui excède toute louange. »

liberam, et absolutam. et puram tui ipsius a rebus omnibus avocationem, ad supernaturalem illum caliginis divinæ radium, detractis omnibus et a cunctis expeditus, eveheris.

[1] *Theol. myst.* Prolog. Vivès, t. 8, p. 2 : Sapientia enim hæc quæ mystica theologia dicitur, a Paulo apostolo est edocta, a Dionysio Areopagita suo discipulo conscripta, quæ idem est quod extensio amoris in Deum per amoris desiderium.

[2] *De myst. theol. specul.* consid. 28, t. 3, p. 384 : Theologiam mysticam sic possumus describere : Theologia mystica est extensio animi per amoris desiderium. Aliter sic : Theologia mystica est motio anagogica, hoc est sursum ductiva in Deum, per amorem fervidum et purum. Aliter sic : Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi com-

Ces expressions extrêmes trahissent, selon la remarque judicieuse du cardinal Bona [1], la difficulté de circonscrire cette opération délicate et divine dans des limites précises, et de la soumettre aux règles communes de la dialectique. Il ne s'agit pas ici d'une science ordinaire. Si on la considère comme habitude permanente, la théologie mystique, poursuit ce savant auteur, ne se distingue pas de la sagesse, don du Saint-Esprit, communiquée à l'âme à son plus haut degré ; et, comme acte transitoire, elle n'est autre chose que la fixité de l'esprit en Dieu, l'admiration de sa majesté, la suspension de l'âme sur l'immense et éternelle lumière, une vue de la Divinité qui transfigure par l'amour et dans la paix.

On le voit, la Mystique expérimentale est une élévation surnaturelle de l'âme en Dieu par l'amour. Voilà pourquoi saint François de Sales ne fait aucune différence entre la théologie mystique et l'oraison.

« De quoy devisons-nous en l'oraison, dit cet aimable docteur [2], quel est le sujet de nostre entretien? Theotime,

plexum. Aliter sic : Theologia mystica est sapientia, id est sapida notio habita de Deo, dum ei supremus apex affectivæ potentiæ rationalis per amorem conjungitur et unitur. Vel sic per Dionysium, VII *de divinis Nominibus :* Theologia mystica est irrationalis, et amens, et stulta sapientia, excedens laudantes.

[1] *Via compendii ad Deum,* c. 3, n. 182, p. 109 : Hac via quietis, secessus et abstractionis pervenitur ad mysticam theologiam, ad illam videlicet indoctam sapientiam omni sapientia humana superiorem, qua mens Deum suum sine discursibus agnoscit, et quasi contrectat et sine ratiocinationibus gustat. Est autem mystica theologia secretissima mentis cum Deo locutio, etc. etc... Alias alii definitiones tradunt quæ cum prædictis coincidunt. Res enim abstrusa, et difficilis, ac prorsus divina certis finibus circumscribi nequit, et dialecticorum regulis concludi.

Liquet ex his, theologiam mysticam non esse proprie scientiam, prout scientia est habitus acquisitus. Sed si accipiatur pro actu, nihil aliud est quam ipsa mentis in Deum defixio, admiratio majestatis, suspensio animi in lumen immensum ac æternale; ferventissima, quietissima ac transformativa inspectio Deitatis. Si vero sumatur pro habitu, realiter idem est ac præstantissimum donum Spiritus sancti quod sapientia nuncupatur; secundum altissimum ejus gradum.

[2] *Traité de l'Amour de Dieu,* l. 6, c. 1, col. 455.

n'y parle que de Dieu; car de quoy pourroit deviser et s'entretenir l'amour, sinon du Bien-Aimé? Et pour cela l'oraison et la theologie mystique ne sont qu'une mesme chose.

« Elle s'appelle theologie, parce que, comme la theologie speculative a Dieu pour son objet, celle-ci aussi ne parle que de Dieu, mais avec trois différences. Car, 1° celle-là traite de Dieu en tant qu'il est Dieu, et celle-ci en parle en tant qu'il est souverainement aimable ; c'est-à-dire, celle-là regarde la divinité de la supreme Bonté, et celle-ci la supreme bonté de la Divinité. 2° La speculative traite de Dieu avec les hommes et entre les hommes ; la mystique parle de Dieu, avec Dieu et en Dieu mesme. 3° La speculative tend à la connoissance de Dieu, et la mystique à l'amour de Dieu ; de sorte que celle-là rend ses escoliers savans, doctes et theologiens ; mais celle-ci rend les siens ardens, affectionnés, amateurs de Dieu, et Philothées ou Theophiles.

« Or elle s'appelle mystique, parce que la conversation y est toute secrette, et ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'ame que de cœur à cœur, par une communication incommunicable à tout autre qu'à ceux qui la font. Le langage des amans est si particulier, que nul ne l'entend qu'eux-mesmes. En somme, l'oraison et theologie mystique n'est autre chose qu'une conservation par laquelle l'ame s'entretient amoureusement avec Dieu de sa tres aimable bonté, pour s'unir et joindre à icelle. »

Il est vrai que la théologie mystique, dans son sens restreint, est un genre d'oraison ; mais toute oraison ne réalise pas la théologie mystique; il faut cette oraison supérieure qui retire l'âme d'elle-même pour la jeter dans les profondeurs de la lumière divine [1], c'est-à-dire il

[1] SCARAMELLI, *Dirett. mist.* Tratt. 1, n. 19, p. 8 : La theologia mistica esperimentale, secondo il suo atto principale e più proprio, è una notizia pura di Dio che l'anima d'ordinario riceve nella caligine luminosa, o per

faut la contemplation, ainsi que l'enseignent communément les mystiques [1].

Le moment n'est pas encore venu de proposer et de discuter cette notion. Mais d'après les données que nous venons de recueillir, la théologie mystique, au point de vue subjectif et expérimental, nous semble pouvoir être définie : une attraction surnaturelle et passive de l'âme vers Dieu, provenant d'une illumination et d'un embrasement intérieurs, qui préviennent la réflexion, surpassent l'effort humain, et peuvent avoir sur le corps un retentissement merveilleux et irrésistible.

Cette notion concorde substantiellement avec la plupart de celles qu'apportent les auteurs mystiques, sauf ce que nous avons ajouté du rejaillissement des faits intimes sur les organes. Puisque ces éclats extérieurs sont le contrecoup et l'extension des opérations mystiques qui se consomment dans l'âme, ne convient-il pas de les énoncer dans une définition complète de la théologie mystique ?

VI

Il est vrai, la définition n'est pas complète encore. A côté de la Mystique divine expérimentale s'élève une hideuse contrefaçon, qui a pour auteur le prince des ténèbres.

Le démon, qui se pose en rival de Dieu et ne cesse de lui disputer les âmes, singe dans le monde l'action divine et mêle, quand il le peut, sa propre action à celle de

dir meglio, nel chiaro oscuro d'un' alta contemplazione, insieme con un amore esperimentale si intimo, che la fa perdere tutta a sè stessa, per unirla e transformarla in Dio.

[1] Joann. a Jesu Maria, *Theol. myst.* c. 1, t. 2, p. 5 : Idem (Dionysius Carthus.)... docet mysticam theologiam esse præstantissimum donum Spiritus sancti, quod sapientia nuncupatur. Et eam, inter alia nomina, contemplationem appellari ait.

Dieu avec tant de subtilité et de perfidie, qu'il devient plus d'une fois difficile, du moins au point de départ, de discerner quel est l'esprit qui agit.

Ces deux Mystiques vont, dans leur développement en sens inverse, l'une au plein épanouissement du bien et de l'amour, l'autre aux derniers excès du mal et de la haine. Il importe donc de reconnaître dès les premiers pas quelle sera l'issue de la voie où l'on s'avance.

Ce n'est pas tout.

La nature humaine elle-même a des bonds et des éclats mystérieux dans lesquels, sans sortir de sa sphère, elle touche, par les manifestations du bien et du beau, aux abords du monde divin; et, par les apparences ou les audaces du mal, aux régions diaboliques. Il n'est pas moins nécessaire de signaler ces excentricités de la nature, afin qu'on ne les confonde pas avec les productions véritablement surnaturelles.

Tous ces aspects complètent donc la science de la Mystique. Car, quoique ce mot, dans son acception propre, exprime les divines influences qui réduisent l'âme à une sainte et délicieuse passivité; bien que l'intervention satanique ne soit qu'une contradiction, ou, pour mieux dire, la contre-partie de l'action divine, et que les phénomènes humains qui se rapprochent des faits authentiquement mystiques ne puissent jamais aller au delà d'une analogie lointaine et de simples ressemblances, il n'en est pas moins évident que l'étude sérieuse et complète de la Mystique embrasse tous ces points de vue, et qu'ils doivent trouver place dans une définition générale de cette science objectivement considérée.

VII

Nous avons maintenant tous les éléments de cette définition.

Au point de vue doctrinal et objectif, la Mystique peut donc se définir : la science qui traite des phénomènes surnaturels, soit intimes, soit extérieurs, qui préparent, accompagnent ou suivent l'attraction passive des âmes vers Dieu et par Dieu, c'est-à-dire la contemplation divine ; qui les coordonne et les justifie par l'autorité de l'Écriture, des docteurs et de la raison ; les distingue des phénomènes parallèles dus à l'action de Satan, et des faits analogues purement naturels ; enfin, qui trace des règles pratiques pour la conduite des âmes dans ces ascensions sublimes, mais périlleuses.

Ainsi, la Mystique expérimentale constatée, discutée, codifiée, et par ce travail rationnel constituée en corps de science, devient doctrinale. Quand les contemplatifs affirment que la théologie mystique est une science d'infusion, qu'elle est un don gratuit de Dieu, ils entendent énoncer le côté subjectif de ces expériences divines. Mais ils ne prétendent point rejeter toute science acquise et raisonnée de ces phénomènes ; car sans cela on n'aurait que des connaissances éparses et comme les matériaux d'une science ; ce sont le groupement et la discussion méthodiques de ces faits selon des principes convenables, qui en font une science proprement dite.

Cette Mystique scientifique règle et contrôle dans l'Église la Mystique expérimentale. C'est un axiome de la vie spirituelle, qu'il n'y a pas d'âme si élevée et si parfaite qui ne soit soumise à la loi de la direction ; or c'est dans les principes et dans la doctrine, plutôt que

dans les faits et les expérimentations, que les directeurs doivent chercher leurs lumières et baser leurs jugements [1].

VIII

Le P. Alvarez de Paz[2] range en deux classes ceux à qui la connaissance de la science mystique est utile ou nécessaire : les âmes élevées à ces états extraordinaires et les directeurs qui les conduisent.

Nous ne contestons pas que les âmes contemplatives ne puissent trouver lumière et consolation dans la lecture des auteurs qui traitent avec compétence et autorité de ces matières. Il leur est toujours très utile d'y apprendre de combien d'écueils et d'illusions ces voies sont semées. Mais, en définitive, le dernier mot de ces situations est au directeur de la conscience.

Pour lui, cette étude devient d'une obligation absolue[3].

[1] Scaramelli, Tratt. 1, n. 28, p. 12 : Ma s'egli è vero che non vi è anima si elevata, che non abbia necessità di dipendere dalla direzione di qualche Padre spirituale ; converrà dire che non vi sia Padre spirituale che non abbia bisogno di appigliarsi allo studio della mistica dottrinale, da cui si ricevono tutti quei lumi che sono necessarj ad intendere l'opere straordinarie della divina grazia, e si somministrano tutte le regole che sono opportune per farne buon uso.

[2] *De Inquisit. pacis sive studio orat.* l. 5, pars 3, introd., t. 6, p. 541 : Nam duæ sunt classes animarum quæ hac eruditione indigent : altera earum quæ ad perfectam et omnino supernaturalem contemplationem subvehuntur, altera earum quæ eas gubernant et dirigunt. Illæ egent aliqua hujus sapientiæ cognitione, ne timeant, ne se illusas, cum non sint, aut deceptas defleant, vel e contra aliquo dolo adversarii innexæ, ac si non essent, illusæ gaudeant : et ut dona quæ accipiunt agnoscant et pro illis gratias agant, et se ad vitæ puritatem his donis correspondentem accingant. Hæ etiam egent, quia cum certum sit non paucos utriusque sexus fideles, præsertim in religiosis congregationibus, ad contemplationem perfectissimam sublimari, rectores et præfecti eorum, non eos, ut oportet, dirigent, si penitus hanc doctrinam ignorent; et nec per experientiam, nec per speculationem, aliquam ejus notitiam acceperint.

[3] Jos. Lopez Ezquerra, *Lucern. myst.* Proleg. n. 3, p. 1 : Quamobrem, sicut animabus necessarium est Magistro ductore procedere, ita Magistris necessarium est nihil eorum quæ in hac via virtutis et perfectionis occurrere

S'il n'est pas instruit de ces faits et de ces états surnaturels, assez du moins pour savoir douter et demander conseil, il égarera au lieu de conduire, il traitera d'illusions les opérations de Dieu dans les âmes ; ou bien, trop crédule, il sera dupe des hallucinations de cerveaux malades, des tromperies de personnes malintentionnées, et, ce qui est pire, des perfidies de Satan.

« Il y a des confesseurs et des pères spirituels, dit saint Jean de la Croix[1], qui, dénués de la connaissance et de l'expérience de ces voies, apportent à ces âmes plus d'obstacles que de secours, semblables aux ouvriers qui bâtissaient la tour de Babel, lesquels, n'entendant pas la langue l'un de l'autre, donnaient des matériaux différents de ceux qu'il fallait, et de cette sorte ne purent achever leur ouvrage. »

Ajouterons-nous, avec Scaramelli[2], témoignant de sa propre expérience, que, tandis que les âmes appelées à ces voies sublimes se rencontrent plus ou moins partout, les guides qui les entendent et les dirigent sont fort rares?

IX

Nous n'insisterons pas sur l'excellence de cette étude, dont l'objet principal est de raconter les ineffables ten-

possunt penitus ignorare, ut in tam diversis eventibus, laboribus, obscuritatibus, tentationibus, et purgationibus, eas ducere, consolari, et proficere valeant.

[1] *Montée du Carmel,* Préf., p. XLVI.

[2] *Dirett. mis.* Tr. 1, c. 1, n. 2, p. 1 : Eppure io confesso il vero che questa brama di giovare colla presente Opera all' anime contemplative, mi è stata partorita nel cuore dalle sacre missioni : Conciossiacosachè due cose io ho compreso e quasi toccato con mani col lungo esercizio di questo sacro ministero. La prima che quasi in ogni luogo si trova qualche anima che Iddio conduce per queste strade straordinarie ad un' alta perfezione; la seconda, che molto rari sono quei confessori esperti che ben intendono la condutta che Iddio fa di tali anime per l'erte vie della contemplazione. E percio o temono giustamente d'imprenderne la cura, o temerariamente la imprendono con loro danno.

dresses de Dieu envers sa créature fidèle, et tout ce qui peut jaillir d'amour et d'enthousiasme pour Dieu du fond de l'âme humaine, qui laisse entrevoir dans de délicieuses prémices ce que seront les rayonnements de la gloire et les enivrements du ciel ; mais nous ne devons point taire combien sont grandes ses difficultés et ses ombres.

L'entrée de ce monde divin est tellement au-dessus des régions où s'agitent les sens, et même de celles où la raison se déploie, que les sens et la raison, en essayant d'y pénétrer, perdent contenance et n'aperçoivent que ténèbres. C'est une sorte d'axiome parmi les maîtres que la théologie mystique procède, pour arriver à son objet, par voie d'élimination et de négation. Selon saint Denis l'Aréopagite [1], le mystique, pour rencontrer Dieu et s'unir à lui, doit sortir de soi et du monde créé, et s'enfoncer par la foi, l'adoration et l'amour, dans les profondes obscurités de l'Être qui garde toujours plus en lui-même qu'il ne saurait communiquer à l'universalité des choses qui commencent.

Ces abstractions, prolongées jusqu'aux limites de l'infini, élèvent sans doute l'esprit en le rapprochant de plus en plus de Dieu; mais elles le plongent aussi dans des ombres où il a de la peine à apercevoir nettement sa propre pensée, et au travers desquelles il court grand risque de s'égarer.

De plus, sous peine de ne pas s'affirmer, la science mystique doit recourir aux formules humaines et se créer une langue en rapport avec les choses étranges qu'elle essaye de raconter.

Écoutons là-dessus le cardinal Bona [2]. « La hauteur des

[1] *De Myst. theol.* Migne, t. 3, col. 998.

[2] *De Discret. spirit.* ad fin. p. 321 : Nam cœlestium donorum sublimitas sæpe excedit vim et significationem omnium vocum, quas ad promendos

dons célestes surpasse souvent la force et la signification de tous les termes que les hommes ont institués pour exprimer leurs pensées, et si quelqu'un veut s'ouvrir à son directeur, ainsi qu'il le doit, de ces impressions divines, la langue commune ne suffira point à sa pensée. C'est pourquoi il devra inventer de nouveaux termes et des expressions nouvelles pour faire connaître les dons singuliers qu'il a reçus de Dieu ; et les hommes charnels, n'entendant point ce langage, ne manquent pas, avec leur précipitation ordinaire, de le taxer d'erreur. C'est le grief que quelques-uns articulent contre la Théologie mystique, qu'ils accusent de contenir des mots obscurs, horribles, inouïs, inintelligibles, en désaccord avec l'enseignement des philosophes et des théologiens, et dont ils se moquent comme n'ayant aucune portée, s'ils n'y voient point une répétition des erreurs depuis longtemps condamnées des Béguards et des Illuminés. La Théologie mystique doit avoir ses termes, comme en ont tous les arts et toutes les sciences. Et, puisqu'elle est entièrement surnaturelle, son principe, sa fin, ses moyens et ses voies pour tendre à sa fin, et pareillement ses mots et ses expressions surpassent l'ordre et les forces de la nature, et le langage de l'humaine sagesse. »

animi conceptus homines instituerunt; et si quis ea, ut par est, directori pandere velit, lingua cordi non sufficit. Unde necesse est ut nova vocabula novasque phrases fingat, quibus singularia Dei dona sibi concessa manifestet; quas sane voces carnales homines non percipientes, præcipiti sententia veluti erroneas damnare solent. Traducitur hoc nomine a nonnullis mystica Theologia, ac si voces contineat obscuras, horridas, inauditas, inintelligibiles et a placitis philosophorum ac theologorum dissentientes, quas, vel ludibrio habent tanquam nullius momenti, vel nihil differre putant ab erroribus Beguardorum et Illuminatorum dudum damnatis... Habet mystica Theologia suas voces, quas terminos vocant dialectici, sicut omnes artes et scientiæ; et cum sit omnino supernaturalis, ejus principium, finis et media, modusque tendendi in finem, voces quoque et phrases quibus traditur, naturæ ordinem ac vires, atque humanæ sapientiæ verba transcendunt.

De là, par conséquent, une source surabondante d'obscurités pour quiconque se voue à l'étude de cette science divine.

A ces difficultés inhérentes aux choses elles-mêmes vient s'ajouter le défaut d'expérience personnelle dans la plupart de ceux qui ont à traiter de ces matières. Ceux-là même qui ont subi ces phénomènes surnaturels éprouvent une sorte de torture quand ils veulent traduire ce qu'ils ont vu ou ressenti. Ils parcourent la série des choses connues pour y chercher l'image de ce qu'ils ont entrevu, et c'est à peine si, à l'aide de comparaisons et de figures, ils parviennent à exprimer quelque chose de ces divines impressions.

Pour ne rien exagérer, disons que la difficulté n'est pas toujours égale. Un certain nombre de faits mystiques, tels que les ravissements, les stigmates, les odeurs suaves et bien d'autres dérogations miraculeuses tombent sous les sens, qui peuvent du moins constater leur existence ; les visions sensibles et les révélations positives sont soumises au contrôle de la théologie ordinaire et à celui de la raison. Mais jusque dans ces manifestations extérieures qui ne paraissent rien offrir d'inaccessible, l'erreur est facile, et la pente qui mène aux excès glissante, ainsi que l'attestent les aberrations et les turpitudes des faux mystiques.

Dans le secret de l'âme, l'obscurité est autrement profonde. Nul ne se connaît bien soi-même; mais on peut affirmer qu'il se fait au fond de toute âme des réserves qu'elle ne livre jamais entièrement. Ceci est particulièrement vrai des femmes, et sainte Térèse se raille avec autant d'esprit que d'à-propos de certains confesseurs qui prétendaient connaître à fond des femmes pour les avoir confessées deux ou trois fois. Et pourtant c'est chez les femmes, nous en dirons plus tard la raison, que se rencontrent d'ordinaire les prodiges de l'ordre mystique.

Quels que soient ces ombres et ces écueils, une étude attentive, jointe à une prière humble et fervente, parvient à donner de ces états surnaturels une connaissance suffisante pour que l'on puisse conduire sûrement les âmes qui les traversent, suffisante du moins pour faire douter de ses propres lumières et recourir aux conseils de guides plus expérimentés et plus instruits. Heureux sans doute qui peut unir l'expérience à la science; mais, encore une fois, la science des faits mystiques est possible dans une ample mesure sans l'expérimentation personnelle : une étude profonde et prudente, continuée et redoublée dans l'exercice même du ministère sacerdotal, en présence des complications et des leçons de la pratique, est le moyen normal de s'élever à cette connaissance, et d'y acquérir le prestige d'une grande et sûre autorité.

Notre dessein, dans la publication de cet ouvrage, a été de faciliter cet apprentissage des directeurs et leur initiation aux problèmes de la Mystique, en déroulant à leurs yeux avec méthode l'ensemble des phénomènes qui touchent à cet ordre de la vie spirituelle, et en formulant, sous l'inspiration des maîtres les plus éprouvés, des règles précises à l'aide desquelles ils distingueront sûrement l'action de Dieu des artifices du démon et des superfétations naturelles.

X

La grande difficulté est de dessiner sa marche.

Rien, en effet, n'est plus malaisé que de disposer méthodiquement des matières si diverses, si complexes, parfois si connexes et souvent si disparates. Quand on s'avance d'un côté, la lumière paraît devoir mieux resplendir par un autre. Plus qu'en toute autre science, la pleine lumière ne peut venir, en celle-ci, que de l'en-

semble ; mais, avant d'obtenir la synthèse, il faut classer des détails qui se supposent réciproquement, ou tellement étrangers les uns aux autres, qu'on ne sait par où les rapprocher et les relier entre eux.

La plupart des ouvrages de Mystique sont une preuve de cette complication si embarrassante, par la diversité de leur exposition, la faible évidence de leur suite, et par l'obscurité qui plane sur leur ordonnance générale.

Nous nous permettons ces remarques, non dans un dessein de critique ni avec la prétention de mieux faire, mais plutôt pour mettre le lecteur en garde contre une trop grande sévérité de logique, et aussi afin de nous concilier son indulgence en faveur du plan que nous allons lui proposer.

Nous partons de cette donnée élémentaire de tout enseignement méthodique, qu'il faut initier pas à pas, depuis la simple exposition des faits jusqu'à la dernière raison de leur origine dans les causes dont ils procèdent, et en dessinant tout d'abord la partie principale, pour mieux y rattacher ensuite les dépendances secondaires.

Conformément à cette méthode, nous commencerons par exposer les phénomènes de l'ordre mystique.

Ces faits se rangent en deux classes. Les uns s'accomplissent au plus intime de l'âme, dans une élévation surnaturelle, silencieuse, imperceptiblement croissante, qui porte le nom glorieux de Contemplation. Les autres constituent des actes distincts, précis, pour la plupart extérieurs du moins par leurs manifestations, lesquels, sans se confondre indissolublement avec la suspension contemplative, d'ordinaire la préparent, l'accompagnent ou la suivent, mais peuvent aussi se produire séparément.

La contemplation, étant l'objet fondamental dont s'occupe la science mystique et comme le corps de l'édifice, se présente logiquement en premier lieu ; les autres faits

qui se groupent autour de cet acte principal ou qui en sont indépendants, apparaissent ensuite. L'ordre à suivre dans l'énumération des phénomènes se trouve ainsi déterminé.

Après avoir exposé les aspects multiples de la vie mystique sous la double forme que nous venons d'indiquer, nous aurons à rechercher les causes diverses auxquelles peuvent être imputés ces effets.

En principe, la véritable vie mystique émane de Dieu, et de Dieu seul; mais nous avons dit que le démon s'attache à singer Dieu, et que la nature présente des excentricités qui semblent se rapprocher des états surnaturels. En présence d'un fait revêtant les caractères ou les apparences mystiques, la question se pose donc inévitablement : Ce fait est-il divin, diabolique ou seulement humain ? Et, à moins que la Mystique ne soit le monde de la confusion et des pièges, il doit exister des signes qui permettent de démêler ces influences et de qualifier ces situations.

La dernière partie de notre ouvrage sera consacrée à mettre en relief ces marques authentiques de l'action divine, la nature et l'étendue des interventions diaboliques, les anomalies humaines qui ont quelque ressemblance avec les vrais miracles, et la différence qui sépare et caractérise ces trois ordres de phénomènes. Ces distinctions serviront de réponse aux hypothèses gratuites, aux interprétations fallacieuses et souvent puériles, à l'aide desquelles le rationalisme s'efforce de réduire à des proportions naturelles les faits mystiques dont il ne peut contester l'existence.

Notre plan se dessine donc avec une entière évidence.

Il embrasse trois parties :

La première comprendra la série des faits intimes, depuis les annonces de la contemplation jusqu'à son plein épanouissement.

La seconde aura pour objet les phénomènes plus ou moins extérieurs, distincts de la contemplation.

La troisième traitera des causes d'où émanent ces effets.

La clarté croissante de notre exposition justifiera, nous l'espérons, l'ordre que nous venons d'adopter.

XI

Pour réaliser ce plan, pour peindre en quelque sorte aux yeux ces formes diverses de la vie mystique, nous avons pensé que rien ne serait plus efficace que de les montrer en acte dans des récits vivants et historiques. Ce ne sera pas la moindre partie de notre tâche. Des faits, on en trouve partout ; mais en découvrir qui répondent à d'innombrables situations et à toutes les hypothèses, nous avons quelque droit de le dire, cela ne se fait pas sans travail.

Nous emprunterons l'ensemble de nos légendes aux ACTA SANCTORUM des Bollandistes [1]. Après avoir lu un nombre considérable d'histoires particulières, nous n'avons pas tardé à nous convaincre que la plupart ont leur source ou leur confluent dans ce vaste recueil[2], le plus grand œuvre d'érudition qui ait été entrepris et réalisé, du moins en ce genre. Et, afin de mettre plus d'uniformité dans les nombreuses citations que nous avions à produire, nous avons jugé préférable de les prendre, autant que possible, à la même source.

Cependant, quand nous alléguons les saints Pères et les

[1] Tous nos renvois se réfèrent à l'édition récente de M. Victor Palmé, par les deux lettres BB, pour désigner les Bollandistes, avec les indications du mois, du jour, du tome, de la page et du numéro.

[2] Le pape ALEXANDRE VII : Utilius opus et Ecclesiæ Dei gloriosius hactenus nullum editum esse a quoquam nec etiam inchoatum. (Apud PAPEBROCH, *Vita, operibus et virtutibus J. Bollandi* BB. Mart. t. 7, p. XXIX, n. 76.)

écrivains ecclésiastiques les plus célèbres, nos indications se réfèrent immédiatement à leurs œuvres, quoique ces témoignages soient presque toujours consignés dans l'immense collection des Bollandistes. A plus forte raison, lorsqu'il s'agit de traits dont ces savants collecteurs n'ont point parlé, nous renvoyons aux ouvrages où nous les avons recueillis. Parmi ces livres, nous mentionnerons la publication récente faite par la Visitation de Paray-le-Monial sur la VIE et les ŒUVRES de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, et la VIE de la vénérable mère Agnès de Langeac, le monument le plus riche peut-être en prodiges mystiques.

Plusieurs de nos récits feraient sourire l'incrédule, s'il devait nous lire. Ce n'est pas pour l'incrédule que nous écrivons : avec lui, nous nous garderions de débuter par des confidences mystiques ; notre premier soin serait de le mettre en règle avec le bon sens et l'histoire. Il est vrai, en fait de Mystique, les incroyants sont plus nombreux qu'on ne pense, et tel qui fait hautement profession de religion et même de piété croit montrer la vigueur de son esprit et la virilité de sa foi en riant, lui aussi, de ce qui scandalise l'incrédulité. Pour nous, nous estimons, avec le célèbre Bollandus[1], passé maître et juge

[1] *Præfat. gener.* in vitas SS. ad Abbatem Lætiensem. § 4, n. 2 et 3, t. 1, p. XXXVIII : Inficiari tamen non possumus, ais, quin multa in his ridicula narrentur. Ego ita severus non sum ut risu mihi omnibusque hilaritatis indiciis interdicam : nunquam tamen licet verser in his Actis quotidie, memini mihi risum ab iis moveri. Ridicula sunt fateor, quæ stolidissimi dæmones ad Sanctorum labefactandam in precandi studio aliisque virtutibus constantiam machinati sunt, dubites majori furore an vafritie; nego tamen ridiculum esse ea narrari. At si cui ita splen salit, prorumpat insane in risum et cachinnos, ut volet. Ne existimet tamen a petulantia illa solidum duci argumentum, quo hæc valeant Acta convelli, etc... Esto : ridicula hæc non videantur, incredibilia certo sunt quam plurima. Quid ita? Quia consuetum rerum humanarum modum excedunt. An asseruntur viribus facta humanis? an non a Deo ejusve auxilio? Quid huic impossibile? Si Livius aut Sallustius hæc narraret accidisse, crederes, opinor, sed

en la matière, qu'il y a légèreté, présomption et inconvenance à traiter de ridicule ou d'incroyable tout ce qui n'est pas à la façon et à la mesure humaine, et de faux tout ce qui paraît invraisemblable à notre manière de concevoir. En histoire, on procède autrement : on constate d'abord le fait, puis on en cherche la raison ; et qu'on la trouve ou qu'on ne la trouve pas, le fait demeure.

Ajouterons-nous que ces dédains pour la Mystique, en ceux qui se disent croyants, dénotent de leur part peu de mémoire ou peu de logique ? Quand on admet le surnaturel des récits bibliques dans leur ensemble et leurs détails, comme il le faut sous peine de ne plus croire chrétiennement, on ne garde le droit de se récrier, de railler, en présence de faits semblables ou analogues et souvent beaucoup moins étranges, qu'à la condition de retenir aussi celui de se contredire. Quels prodiges surpassent ou égalent même ceux qu'on lit dans la Bible sur Adam et Ève, sur Abraham, Moïse, Job, Tobie, la plupart des Prophètes ? Pourquoi l'adoration pour les uns, et le rire pour les autres ? Pourquoi ici plus qu'ailleurs deux poids et deux mesures ? Tout ce qu'on est en droit de réclamer, c'est une application suffisante des règles de la critique historique : les auteurs que nous suivons nous semblent satisfaire à ces exigences.

Les Bollandistes, qui nous fournissent la plupart de nos récits, font profession ouverte, par la plume de leur chef, de n'inscrire dans leurs actes aucun document que l'on puisse soupçonner d'être fabuleux et controuvé, ou de

dæmonum præstigiis facta diceres. An ergo plus hæ, quam supremæ mentis immensum numen potest... Quæris unde mihi constet fecisse Deum quidquam quod memoratur ; unde tibi constat non fecisse ? auctorem profero qui asserat ; habes qui neget ? si habes, utrius potior fides ? si non habes, et fieri fateris posse ; vide ne temerarium sit absque ulla ratione negare esse factum. Nulla fuit, inquis, patrandi miraculi caussa. Unde id nosti ? etc.

provenir de mains suspectes[1]. Si, dans les détails, il se rencontre des assertions hasardées au point de vue de la doctrine ou de l'histoire, ils ont soin, dans les notes qui suivent chaque chapitre, de les éclaircir ou de les rejeter. Nous nous sommes conformé à ces indications, omettant le trait ou signalant les réserves.

La Vie de la mère Agnès, à laquelle nous faisons de si nombreux emprunts, nous paraît également remplir les conditions de la confiance historique. L'auteur, M. de Lantages, qui a laissé dans l'Église de France et dans la Compagnie de Saint-Sulpice un parfum suave de sainteté, écrivit cette histoire à genoux. On peut juger par là du soin scrupuleux qu'il dut apporter à s'enquérir des faits et à ne rien avancer qui ne lui parût conforme à la vérité[2]. En 1863, M. l'abbé Lucot a réédité ce livre, en y introduisant des additions et des annotations précieuses et consciencieuses. Nos extraits sont pris de cette dernière et excellente édition.

Pour les écrits de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, c'est principalement de sa vie écrite par elle-même que nous avons fait usage, et l'on comprend quelle

[1] Bollandus, *Præf. gen.* § 3, p. xxxvi : Dico igitur, primum nullas esse hoc in opere vitas, quas omnino commentitias possit quis vel levissime suspicari, aliquo semper attestante Martyrologio certave auctoritate. Dein nullas esse, quas probabile sit ulla ex parte ab hæreticis aliisque maleferiatis hominibus vitiatas.

[2] M. Faillon, *Vie de M. de Lantages,* l. 4, n. 22, p. 205 : Quoique M. de Lantages fût d'une complexion fort délicate, et que cette Vie fût assez étendue, il l'écrivit toujours à genoux, et avec de si grands sentiments de religion, qu'il gravait d'abord dans le fond de son cœur ce qu'il mettait ensuite par écrit des sentiments et des vertus de cette vénérable prieure. Comme la vie de la mère Agnès a été remplie d'événements très extraordinaires, M. de Lantages, si circonspect et si judicieux en matière de prodiges, voulut s'assurer auparavant de la vérité des faits ; et l'on voit, par le dénombrement des autorités sur lesquelles il s'est appuyé, que ni lui, ni le grand vicaire de Saint-Flour (M. Chomel), *n'ont cru légèrement tant de choses merveilleuses.* Il lui fut facile de se procurer tous les documents nécessaires dans un temps où il existait encore beaucoup de personnes qui avaient eu le bonheur de converser avec la mère Agnès.

grande autorité confère à ce document la récente béatification de son auteur. « L'Église a étudié ce récit avec la sévérité qu'elle apporte à ce genre d'examen, et elle en a solennellement constaté l'authenticité[1]. »

XII

Les faits que nous citons méritent donc créance. Cependant, quelles que soient l'abondance et l'authenticité de ces récits, il ne faudrait pas se méprendre sur notre but. Ce n'est pas une histoire des prodiges de la Mystique que nous avons entreprise : ce travail est réalisé en partie dans les soixante volumes in-folio des savants Bollandistes. Notre dessein, plus modeste, est de grouper et de coordonner ces faits en corps de doctrine. Le plus souvent nous ne citerons qu'un ou deux exemples, lorsqu'il y en a mille du même genre. De plus, comme les principes sont indépendants de telle ou telle application, parmi les faits allégués il s'en rencontrerait de matériellement faux, que la doctrine demeure hors d'atteinte ; car, il importe de le remarquer, en général l'affirmation doctrinale porte moins sur les réalisations contingentes que sur la possibilité. Et, lorsque la conception même présentera des difficultés, nous nous efforcerons de les éclaircir, moins en alléguant des faits contestables, que par une discussion rigoureuse des principes. Pareillement, si la doctrine tenait aux faits, nous insisterions alors sur la force des témoignages qui en garantissent l'authenticité. Mais, avant tout, nous avons voulu faire une œuvre théologique et doctrinale.

Nous devions donc principalement recourir aux maîtres dans la doctrine et la théologie. On jugera par le nombre

[1] Bougaud, *Hist. de la B. Marg.-Marie*, ch. 9; 3e éd., p. 207.

et la nature des citations si nous y avons été fidèle. Nous l'avouons simplement, il n'y a rien, ou presque rien de nous dans cet ouvrage, sinon le travail de la conception et celui de la réalisation. Même quand nous semblons parler en notre nom, c'est la voix des grands représentants de la tradition chrétienne, de la théologie scolastique et mystique, que l'on entend.

Les Pères seront souvent invoqués, surtout saint Augustin, qui soulève et éclaircit tant de problèmes sur Dieu, sur l'âme et leurs rapports ; et saint Grégoire le Grand, dont la science s'étend à tout, mais devient exceptionnellement lumineuse et suave, quand elle pénètre et expose les secrets de la vie contemplative.

Parmi les mystiques dont les noms reparaissent fréquemment, citons saint Denis l'Aréopagite, le père et le prince de la Mystique ; saint Bernard, le docteur de la piété onctueuse, *doctor mellifluus ;* les deux grandes lumières de l'école contemplative de Saint-Victor, Hugues et Richard ; le docteur séraphique saint Bonaventure, le pieux Gerson, Rickel ou Denis le Chartreux, surnommé le docteur extatique, la séraphique Térèse [1], « que l'Église met presque au rang des docteurs, en célébrant la sublimité de sa doctrine [2] ; » son émule saint Jean de la Croix, le docteur mystique ; saint François de Sales, que l'Église vient de décorer du titre de docteur pour l'élévation de ses enseignements et la suavité de sa direction ; le P. Alvarez de Paz de la Compagnie de Jésus, dont les écrits sont une mine inépuisable de la plus solide spiritualité ; le P. Philippe de la Très-Sainte-Trinité, le fils et le disciple spirituel de sainte Térèse ; plus près de nous, le savant cardi-

[1] Nous sommes de ceux qui tiennent que la véritable orthographe de ce nom est TÉRÈSE et non THÉRÈSE, et que l'*h*, qui a fini par devenir traditionnelle parmi nous, est une superfétation toute française qui n'a point de raison d'être.

[2] BOSSUET, *Instruct. sur les états d'oraison*, l. 9, n. 3, t. 6, p. 182.



nal Bona, le pape Benoît XIV, que son ouvrage magistral sur la Béatification et la Canonisation des Saints a placé au premier rang en matière de miracles et de Mystique ; le bénédictin Schram, qui s'est approprié par une traduction fidèle la Théologie mystique du jésuite espagnol Michel Godinez ; le P. Scaramelli, autre jésuite italien, qui a bien mérité des âmes pieuses en leur traçant des règles sûres pour la vie commune dans son Directoire ascétique ; et, pour les voies extraordinaires, dans son Directoire mystique, où l'on retrouve souvent la trace de Joseph Lopez Ezquerra, auteur d'un ouvrage fort en renom en Espagne et ailleurs, intitulé la Lampe mystique.

Si les théologiens scolastiques apparaissent moins nombreux, ils sont largement représentés par l'ange même de l'École, saint Thomas d'Aquin, et par Suarez, en qui, selon le juste éloge de Bossuet, on entend toute l'École : nous recourons à leur autorité en toutes rencontres.

Tels sont nos guides. Les textes reproduits au bas des pages mettront le lecteur à même d'apprécier jusqu'à quel point nous avons été un interprète fidèle. Nous ne faisons qu'une seule réserve, celle de la plus entière bonne foi ; sur ce point nous récusons par avance tout arrêt défavorable, et jusqu'au simple soupçon.

On s'étonnera peut-être que nous alléguions si rarement Görres, le savant auteur de la Mystique divine, naturelle et diabolique. Ce livre, nous le reconnaissons volontiers, est un monument de science hagiographique, et il y aurait de l'ingratitude de notre part à dissimuler que nous lui devons beaucoup. Si nous n'invoquons presque jamais le témoignage du célèbre écrivain allemand, en voici les raisons.

Nous ne pouvions l'interroger sur les mystères de la contemplation, qu'il semble n'avoir aperçus que par leur côté phénoménal et accidentel, et non dans leur causalité

intime, vitale, véritablement surnaturelle ; semblable à ces touristes qui admirent les dehors du temple sans y entrer; ou qui, s'ils y pénètrent, se bornent à considérer la hardiesse, l'ampleur, l'élégance des formes extérieures, et ne s'informent pas de leur raison d'être ou de leur destination, ni de la foi puissante qui les inspira.

Pour les faits qu'il raconte, il laisse plus d'une fois le lecteur dans une pénible indécision sur la source et la valeur de ses récits, et le plus souvent il les emprunte, comme nous l'avons fait nous-même, à l'inépuisable trésor des Bollandistes. Où que nous ayons pris, nous nous sommes fait une loi de signaler les autorités, et, autant que nous l'avons pu, de reproduire intégralement leurs dépositions. Toute autre indication devenait superflue.

Aux récits succèdent les interprétations, et sur ce point Görres, quelle qu'ait été la droiture de ses intentions, ne pouvait nous inspirer que de justes méfiances. Large, trop large parfois, dans l'admission des faits, sa critique, toujours plus ou moins empreinte de rationalisme, semble prendre à tâche d'en supprimer ou d'en déformer le surnaturel. Respectueux et facile à l'excès pour la légende, il ignore ou méconnaît la théologie chrétienne, à laquelle il substitue une psychologie vague et fantaisiste, dont la discussion préalable serait infiniment plus laborieuse que ne le sont, pour un esprit calme et judicieux, les démonstrations traditionnelles en honneur dans les écoles catholiques. Des deux parts de cet ouvrage, les faits et la doctrine, la première a reçu des éloges mérités, auxquels nous nous associons presque sans réserve. Il n'en est pas de même de la seconde, qui ne nous paraît pas seulement contestable, mais encore suspecte : nous osons le dire, la théologie a manqué à Görres.

Faut-il s'en étonner ? Görres fut un simple laïque, prenant un part très active aux agitations politiques de la

France et de l'Allemagne pendant les vingt premières années de ce siècle, et qui ne s'occupa de religion, du moins au point de vue de la Mystique, qu'à l'âge de quarante ans passés. C'était un peu tard pour une complète initiation théologique. Aussi aux élans d'une âme sincèrement convertie mêle-t-il souvent, à son insu, les préjugés d'un esprit trop longtemps indépendant.

Le frontispice même de son œuvre : LA MYSTIQUE DIVINE, NATURELLE ET DIABOLIQUE, contient, selon nous, un contre-sens et une erreur. Il n'y a pas plus de Mystique naturelle, qu'il n'y a de nature surnaturelle, et le démon, quelles que soient sa puissance constitutive et sa folle ambition, cause et conséquence de sa chute, ne peut dépasser sa propre sphère ; quoi qu'il tente, il ne fait que du naturel, jamais du surnaturel. Or le premier caractère de la Mystique est d'être extra-naturelle ; Dieu seul, par conséquent, peut en être l'auteur : la vraie Mystique est essentiellement divine. Qu'il y ait sur les confins de la nature des apparences de surnaturel, et que l'esprit orgueilleux s'efforce de singer le divin, on ne se refuse pas à l'admettre, à la condition de tenir ces manifestations pour ce qu'elles sont en réalité : dans le monde humain pour de pures analogies, dans le monde diabolique pour des contrefaçons de la véritable Mystique : la raison demande que l'on s'applique, non à confondre, mais à démêler ces choses. Voilà pourquoi nous avons intitulé notre travail : LA MYSTIQUE DIVINE DISTINGUÉE des CONTREFAÇONS DIABOLIQUES et des ANALOGIES HUMAINES.

Telle est l'œuvre entreprise par nous avec l'aide de Dieu, et que nous soumettons d'un cœur filial et docile au jugement de notre mère, la sainte Église Romaine.

LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES

PREMIÈRE PARTIE

DE LA CONTEMPLATION

PRÉAMBULE

La Contemplation occupe la première place dans la Théologie mystique. — Trois points de vue embrassent toute la matière : la Contemplation en général, ses degrés, les purifications qui la précèdent.

La Contemplation forme l'objet fondamental de la Théologie mystique: les définitions qu'on apporte de l'une et de l'autre révèlent leur affinité ou concluent à leur identité.

Les phénomènes mystiques se groupent, en effet, autour de la contemplation comme des parties préliminaires, essentielles, concomitantes ou subséquentes d'un acte principal, et nous avons déjà fait remarquer que les faits dont il sera question dans la seconde partie de cet ouvrage, se produisent presque tous dans l'exercice même de la contemplation. Si nous traitons à part de cette élévation suave de l'âme en Dieu par Dieu même, c'est pour mieux en dessiner les caractères et les gradations, et, en

la dégageant des accessoires qui l'environnent, sinon la mettre en pleine lumière, du moins diminuer en partie, par la clarté de l'exposition, l'obscurité naturelle qui enveloppe ces mystères de l'amour sacré et les dérobe aux regards des humains, de ceux-là surtout qui n'ont jamais expérimenté leur ineffable douceur.

Nous sommes de ce nombre, et nous avouons sans détours que notre travail se réduit aux labeurs et aux tâtonnements de l'étude humaine. Nous avons recueilli, avec l'attention la plus fidèle, les déclarations des âmes saintes qui ont raconté leurs propres expériences, et les affirmations des maîtres qui ont reçu, contrôlé et coordonné ces admirables récits.

Les faits mystiques se rencontrent partout; mais c'est aux maîtres qu'il faut demander la doctrine, et c'est à eux principalement que nous nous adresserons.

Tous sont unanimes quand ils assignent les caractères généraux de la contemplation, bien qu'ils diffèrent dans l'exposé et la discussion des points de vue particuliers. Ils s'accordent également à reconnaître dans la marche de la contemplation une série de degrés par lesquels l'âme s'élève progressivement jusqu'à l'union parfaite ; ils se divisent sur le nombre et la nature de ces ascensions. Enfin tous signalent encore, comme des conditions préalables de l'oraison contemplative, des épreuves purificatrices par lesquelles Dieu appelle et prépare les âmes à ce délicieux commerce, ou les dispose à passer des degrés inférieurs à des communications plus sublimes.

Ces trois aspects, savoir : la contemplation en général, ses degrés divers et les purgations passives qui l'annoncent, la préparent et l'activent, résument l'ensemble des questions qui intéressent l'oraison mystique.

On ne saurait parler des degrés de la contemplation qu'après avoir déterminé sa notion, et l'étude des

épreuves préparatoires gagnera à venir la dernière, par la raison qu'elle bénéficiera de la lumière des solutions acquises, tandis que, éclaircie, elle contribuerait peu à éclairer les points de vue qui la précéderont.

Nous aurons donc à étudier successivement :

1° La contemplation en général ;

2° Ses degrés ;

3° Les purifications qui la précèdent.

CHAPITRE PREMIER

DE LA CONTEMPLATION EN GÉNÉRAL

SA NOTION

Acceptions diverses : il ne s'agit ici que de la contemplation théologique. — Sa définition d'après les principaux mystiques. — Ses deux éléments constitutifs, l'intuition et l'amour. — En quoi elle diffère de la contemplation philosophique, — de la simple pensée et de la méditation.

L'aperçu général qui ouvre cette première partie embrasse un grand nombre de questions que l'on peut ramener aux énoncés suivants : notion et excellence, espèces, objet, causes et effets, durée, sujet de la contemplation.

Le présent chapitre répond au premier de ces énoncés.

I. — Le mot de contemplation exprime l'idée d'un grand spectacle qui attire les regards et absorbe l'attention. On contemple l'immensité de l'Océan, l'éclat et l'étendue des cieux, les vastes horizons des montagnes, et en général, ainsi que le remarque Cicéron[1], tout ce qui, dans la nature, offre un appât à l'admiration de l'esprit et satisfait son avidité de connaître.

Dans un sens plus restreint et plus précis, la contem-

[1] *Academ. quæst.* l. 2, n. 41 : Est animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum.

plation s'entend d'une absorption profonde de l'esprit, déterminée par l'intuition vive, saisissante et admirative de la vérité.

Quand cette connaissance mêlée d'admiration a pour objet le monde naturel ou qu'elle se borne à la spéculation, la contemplation est purement philosophique. Elle devient théologique et mystique, lorsqu'elle s'exerce sur le surnaturel et qu'elle tend moins à la considération de l'esprit qu'à l'adhésion affective du cœur.

Nous ne traitons ici que de la contemplation théologique.

II. — Les auteurs la définissent diversement ; mais de cette diversité d'énoncés se détache une notion claire, précise, complète.

Le livre DE L'ESPRIT ET DE L'AME, longtemps attribué à saint Augustin, mais qui est d'un auteur postérieur à Boèce, donne de la contemplation cette définition aussi juste que concise : « C'est une délicieuse admiration de l'éclatante vérité [1]. »

Saint Augustin, qui a souvent parlé de la contemplation dans ses écrits, la définit au XII[e] livre contre Fauste : « Une sainte ivresse qui retire l'âme de la fluidité des choses temporelles, et qui a pour principe l'intuition de l'éternelle lumière de la Sagesse [2]. »

L'auteur inconnu de l'ouvrage SCALA CLAUSTRALIUM, ou traité de la manière de prier, attribué par plusieurs à saint Bernard, appelle la contemplation « une élévation et une suspension de l'esprit en Dieu, qui est un avant-goût des joies de l'éternelle douceur [3] ».

Le saint abbé de Clairvaux donne, au second livre de

[1] *De Spiritu et Anima,* c. 32 : Contemplatio est perspicuæ veritatis jucunda admiratio.

[2] *Contra Faustum Manich.* l. 12, c. 48 : Sancta quadam ebrietate alienatæ mentis ab infra labentibus temporalibus æternam lucem sapientiæ contueri.

[3] C. 1 : Contemplatio est mentis in Deum suspensæ elevatio, æternæ dulcedinis gaudia degustans.

la CONSIDÉRATION, la notion suivante, vague, trop générale, et ne contenant rien de propre à la contemplation mystique : « C'est, dit-il, un regard vrai et certain de l'esprit sur une chose quelconque, ou une appréhension du vrai excluant le doute[1]. »

Hugues de Saint-Victor est plus explicite, sans atteindre néanmoins à une précision suffisante. Selon lui, « la contemplation est une intuition profonde et libre de l'esprit, qui pénètre de toutes parts les choses qu'il veut connaître[2]. »

Il est vrai qu'ailleurs[3] il reproduit simplement la définition déjà signalée du livre de l'ESPRIT ET DE L'AME.

Son disciple Richard voit dans la contemplation « un regard dégagé et pénétrant de l'esprit, qui suspend avec admiration aux spectacles de la divine Sagesse[4] ».

Gerson, fondant en une seule ces définitions des deux illustres mystiques de Saint-Victor, les ramène à la suivante : « La contemplation est un regard perspicace, libre et dégagé de l'esprit, pénétrant de toutes parts dans les choses spirituelles qu'il considère, et suspendu aux spectacles divins[5]. »

Le Docteur angélique[6] enseigne que la contemplation est « une vue simple de la vérité, se terminant à un mouvement affectif[7] ».

Philippe de la Très-Sainte-Trinité s'arrête à la première

[1] *De Consider.* c. 2 : Potest contemplatio quidem definiri : Verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia.

[2] *Hom.* 1 *in Eccl.* Migne, t. 175, col. 117 : Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus.

[3] *Instit. monast. de Anima*, l. 2, c. 24.

[4] *Benjamin Major*, l. 1, c. 4. Migne, t. 196, col. 67 : Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiæ spectacula cum admiratione suspensa.

[5] *De Myst. theol. specul.* cons. 21, t. 3, col. 378 : Contemplatio est perspicax et liber, id est expeditus animi contuitus in res spirituales perspiciendas, usquequaque diffusus et in divina spectacula suspensus.

[6] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 3, ad 1 : Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.

[7] *Ibid. Ad* 3 : Contemplatio ad affectum terminatur.

partie de cette définition, et nous semble ainsi en omettre un élément essentiel [1].

Saint Bonaventure reproduit [2] la notion trop générale donnée par saint Bernard ; mais dans l'opuscule intitulé : DES SEPT CHEMINS DE L'ÉTERNITÉ [3], en le supposant son œuvre, il en apporte une autre plus étendue, qui fait entendre pleinement en quoi consiste la contemplation : « Elle est, dit-il, un acte de l'intelligence, laquelle, dégagée de toute entrave et épurée par la grâce, dirige son regard sur le spectacle des choses éternelles et y demeure suspendue par l'admiration. »

Alvarez de Paz [4], dont l'autorité est si considérable en matière de spiritualité, appelle la contemplation « une intuition libre, pénétrante et certaine de Dieu et des choses célestes, qui produit l'admiration, va à l'amour et procède de l'amour ».

Selon saint François de Sales [5], « la contemplation n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines. »

Le cardinal Bona [6], un des mystiques les plus sûrs de l'avant-dernier siècle, la fait consister « dans une vision

[1] *Sum. Theol. myst.* P. 1, Tr. 1, D. 1, a. 5, t. 2, p. 31 : Quod si hanc definitionem (D. Thomæ) contemplationi sanctorum aptare velimus, tunc contemplatio dicetur divinæ veritatis intuitus.

[2] *Centiloquium,* part. 3, sect. 46.

[3] *Tertio Itin. dist.* 2 : Contemplatio... est actus intellectus non impediti, gratia sanati, in æterna spectacula directi, cum admiratione suspensi.

[4] *De natura Contemplat.* l. 5, part. 2, c. 1, t. 6. Ed. Vivès, p. 482. Contemplatio, ut nobis quidem videtur, est liber, perspicax et certus intuitus Dei ac rerum cœlestium, admirationem inferens, in amorem desinens, et ab amore procedens.

[5] *Traité de l'amour de Dieu,* l. 6, ch. 3.

[6] *Via compendii ad Deum,* c. 9, n. 4, p. 124. Constitit autem in visione quadam suavi, quieta et amabili veritatis æternæ, quam sine discursuum varietate sincere aspicit et penetrat ingenti amore atque admiratione, tantaque certitudine et claritate, ut faciem, sicut de Moyse dicit Scriptura, Dei intueri dicatur; non quemadmodum Beati in gloria, sed minori quodam lumine, caliginoso et fidei innixo, quæ ab eo valde perficitur et clarificatur.

suave, tranquille et aimable de l'éternelle Vérité, que l'esprit perçoit par un pur regard, sans la multiplicité des raisonnements ; et qu'il pénètre avec un grand amour et une égale admiration, avec tant de certitude et de clarté, qu'il est élevé à l'intuition faciale de Dieu ; non pourtant jusqu'à la gloire des bienheureux, mais dans une lumière moindre, obscure encore, et appuyée sur la foi, qui y trouve son perfectionnement et de grandes clartés ».

Schram [1] et Scaramelli [2] présentent une définition absolument identi ue dans les termes, sauf un seul mot qui ne modifie en rien le fond de l'énoncé. Qu'on nous permette encore cette citation, qui sera la dernière : « La contemplatior mystique, disent ces deux auteurs, est une élévation de 'esprit en Dieu et les choses divines, par un simple regaı d admiratif suavement et ardemment amoureux des choses divines. »

III. — De ces différents énoncés ressortent avec évidence les caractères constitutifs de la contemplation.

On peut les ramener à ces deux : premièrement, c'est une intuition simple de la vérité, c'est-à-dire qui se produit sans effort préalable de la part de l'esprit et sans aucun travail de raisonnement [3]; en second lieu, ce regard

[1] *Theol. Myst.* § 248, t. 1, p. 435. Est autem contemplatio mystica elevatio mentis in Deum et res divinas, per simplicem intuitum admirationis, suaviter et ardentissime rerum divinarum amantem.

[2] *Dirett. Myst.* Tratt. 2, c. 4, n. 34, p. 53. La Contemplazione mistica è un'elevazione di mente in Dio, o nelle cose divine, con uno sguardo semplice ammirativo e suavemente amoroso delle cose divine.

[3] Alvarez de Paz, *De natura contempl.* l. 5, part. 2, c. 1, t. 6, p. 483. Est igitur contemplatio intuitus, sive intuitio, quoniam, ut Gerson optime tradit, non est opus rationis discurrentis et inquirentis veritatem, sicut meditatio, sed opus intelligentiæ veritatem absque omni discursu simpliciter inspicientis. Intellectus enim humanus in rationem et intelligentiam, non tanquam in duas partes, sed tanquam in duo ejusdem potentiæ officia dividitur. Ratio est instar pedum, quia huc illucque discurrit, et ad multa et varia ordinate se movet, ut veritatem inveniat. Intelligentia vero est instar oculi, quoniam inventam veritatem simpliciter et sine labore respicit et ex illo simplici aspectu, qui contemplatio est, incredibilem voluptatem sumit.

intuitif ne s'arrête pas à une pure vision de l'entendement; il détermine dans la volonté un mouvement affectif qui assigne à cette opération de l'esprit sa fin et sa raison d'être.

Ainsi dégagée de toute complication de principe, d'effets et de circonstances, la contemplation est ce que la définit saint Thomas : un regard simple de la vérité se terminant à un mouvement affectif du cœur.

Mais cette vue amoureuse de la vérité est toujours accompagnée de deux effets qui contribuent à la caractériser, et dont l'un provient de la connaissance, l'autre de l'amour : l'admiration et la joie [1].

L'ampleur et l'imprévu de la vision, la grandeur et la majesté de son objet jettent l'âme dans l'étonnement et la stupeur. Comme l'observe saint Thomas [2], l'admiration est une sorte de crainte qui s'empare de nous en présence d'une chose qui excède notre puissance. Telle est la cause du saisissement que nous fait éprouver la vue d'une vérité sublime qui surpasse nos conceptions.

La rencontre de l'objet par l'amour produit la délectation, une délectation suave et tranquille. Jouir, en effet, qu'est-ce autre chose que posséder l'objet aimé sans crainte de le perdre ? L'âme élevée à la contemplation éprouve les enivrements célébrés dans les saints cantiques, et goûte sur le sein de Dieu même un repos délicieux.

Ces suavités éclatent ordinairement jusque sur les sens et atteignent la chair elle-même, ainsi que l'atteste le Psalmiste, quand il dit: « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant [3]. » Toutefois, comme nous le

[1] RICHARD de SAINT-VICTOR, *Benjamin major*, l. 1, c. 4, col. 63 : Proprium itaque est contemplationi jucunditatis suæ spectaculo cum admiratione inhærere.

[2] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 3, ad 3. Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem; unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis.

[3] *Psalm.* LXXXIII, 8.



dirons plus amplement en son lieu, ces effets de l'amour peuvent ne pas dépasser la région supérieure de l'âme, et laisser les parties inférieures dans la désolation et dans l'angoisse.

La contemplation consiste donc dans une intuition simple, amoureuse, admirative et suave de la vérité.

IV. — Rigoureusement interprétée, cette notion semble également convenir et à la contemplation philosophique et à la contemplation surnaturelle, et cependant c'est la dernière qu'il faut ici définir.

Pour supprimer toute équivoque, insistons sur le caractère affectif et pratique, qui est la fin de la contemplation chrétienne, ainsi que le remarque Albert le Grand [1].

La contemplation mystique, dit encore Suarez [2], diffère de la contemplation commune et naturelle, en ce que celle-ci est purement spéculative, tandis que celle-là est pratique tant à l'égard de la vérité contemplée qu'au point de vue de l'intention de celui qui contemple. Même quand la contemplation a pour objet les attributs de

[1] *De adhær. Deo* Lib. t. 21 ad calc., p. 6, c. 9. Animadvertenda est in hoc differentia inter contemplationem catholicorum fidelium et philosophorum gentilium, quia contemplatio philosophorum est propter perfectionem contemplantis, et ideo sistit in intellectu, et ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus. Sed contemplatio sanctorum, quæ est catholicorum, est propter amorem ipsius scilicet contemplati Dei; idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem. Unde sancti in contemplatione sua habent amorem Dei tanquam principaliter intentum.

[2] *De Relig. Tract.* 4, l. 2, c. 9, n. 8, t. 14, p. 157 : Differt hæc contemplatio christiana a communi et philosophica, quod non est mere speculativa, sed debet esse practica, tum ex veritate contemplata, tum ex intentione operantis... Primumque ita declaro quia contemplatio hæc, etiam sit de Deo ipso, cujus majestatem, bonitatem, aut alia attributa considerat, non sistit in Deo ut intelligibilis est, sed ponderat eum ut est dignus gloria, honore, etc., et nisi ad hoc extendatur, non meretur nomen contemplationis quæ sit pars mentalis orationis vel ad hoc exercitium pertineat. Quia finis hujus contemplationis debet esse unio cum Deo, et ideo necesse est ut non solum speculative, sed etiam practice Deum ipsum contempletur, quantum scilicet Deus ipse practice considerabilis est. Unde etiam ex intentione operantis, contemplatio illa debet esse practica, id est ad veram sanctitatem ordinata.

Dieu, ce qui paraît spéculatif, elle ne considère pas Dieu simplement comme intelligible, mais comme digne d'honneur, de louange, d'amour, sans quoi ce n'est pas la vraie contemplation. Pareillement, dans l'intention de celui qui contemple, le but à viser et à atteindre est, non un exercice d'intelligence et une connaissance, mais l'union à Dieu et la sainteté.

A cette différence prise de la fin, s'en ajoute une autre non moins caractéristique. La contemplation surnaturelle, avons-nous dit, consiste dans un simple regard de l'esprit, qui suspend l'exercice du raisonnement. Cette suspension de la déduction rationnelle et la connaissance par pure intuition, bien qu'absolument possibles dans l'ordre naturel, sont des faits très rares qui ne se rencontrent que de loin en loin chez quelques hommes doués d'une grande puissance de conception et d'une capacité exceptionnelle de concentration intérieure, tels que Socrate, au dire de Platon dans son Banquet, Platon lui-même, au témoignage de Xénocrate, et Plotin, si l'on en croit Porphyre son disciple. Dans l'ordre mystique, au contraire, ce phénomène se reproduit fréquemment, et il serait difficile de nombrer les âmes en qui ce mode d'oraison sublime est quotidien et familier.

Enfin, en supposant que l'intuition naturelle pût s'opérer dans un dessein d'amour et d'action, la contemplation philosophique et la contemplation surnaturelle se distingueraient toujours entre elles par le principe et le moyen qui les réalisent, l'une s'accomplissant par le simple effort des puissances naturelles, tandis que l'autre est le fruit de la grâce, qui exhausse l'homme au-dessus de lui-même.

En dernière analyse, la contemplation mystique serait donc une vue simple et affective, accompagnée d'admiration et de joie, et s'accomplissant dans une clarté surnaturelle [1].

[1] Cf. PHILIPP. A SS. TRINIT. *Sum. Th. Myst.* Pars 2, Tract. 1, d. 2, a. 2.

V. — Pour que la notion de la contemplation se détache avec plus de netteté, indiquons en quoi elle diffère de la simple pensée et de la méditation.

Hugues de Saint-Victor esquisse le premier cet intéressant parallèle[1]; Richard, son disciple, le reprend et l'achève avec tant de sagacité et de bonheur, que les mystiques à venir n'auront rien à y changer et très peu à ajouter. Saint François de Sales[2], avec son esprit délié et riche de comparaisons, saura encore le présenter sous quelques faces nouvelles; mais le fond restera le même.

Ce parallèle, le voici en substance[3] :

L'objet ou la matière de ces trois opérations de l'esprit peut être la même, mais chacune procède à sa manière. Autre est la pensée qui voit, autre la méditation qui fouille, autre la contemplation qui admire. La pensée court et erre çà et là, sans but déterminé. La méditation tend, à travers les obstacles et les aspérités, vers une fin précise et met en jeu pour l'atteindre toutes les ressources de l'esprit. La contemplation va, d'un vol libre et facile, partout où la porte l'impétuosité divine. La pensée serpente et fait mille circuits. La méditation marche, et,

[1] *Hom. 1 in Ecclesiasten.* Migne, *Patr. lat.*, t. 175, col. 116.

[2] *Traité de l'amour de Dieu,* l. 6, chap. 2, 3, 5 et 6.

[3] Richard de Saint-Victor, *Benjamin major,* l. 1, c. 3 et 4. Migne, t. 175, col. 66 et 99. Sciendum itaque est quod unam eamdemque materiam aliter per cogitationem intuemur, aliter per meditationem rimamur, atque aliter per contemplationem miramur. Multum a se invicem hæc tria in modo differunt, quamvis quandoque in materia conveniant. De una siquidem eademque materia, aliter cogitatio, aliter meditatio longeque aliter agit contemplatio. Cogitatio per devia quæque lento pede, sine respectu perventionis passim huc illucque vagatur. Meditatio per ardua sæpe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur. Contemplatio libero volatu, quocumque eam fert impetus, mira agilitate circumfertur. Cogitatio serpit, meditatio incedit et ut multum currit. Contemplatio autem omnia circumvolat et cum voluerit se in summis librat. Cogitatio est sine labore et fructu, in meditatione autem est labor cum fructu, contemplatio permanet sine labore cum fructu. In cogitatione evagatio, in meditatione investigatio, in contemplatione admiratio. Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio. Ecce tria ista, imaginatio, ratio, intelligentia, etc. etc.

tout au plus, court. La contemplation vole en tous sens, et, quand elle veut, plane et se balance comme l'aigle au plus sublime des airs. La pensée est sans travail et sans fruit ; la méditation travaille avec fruit ; la contemplation fructifie sans travail. La pensée divague, la méditation cherche, la contemplation admire. La pensée s'alimente de l'imagination, la méditation du raisonnement, la contemplation de l'intelligence [1].

Et parce que la raison qui discourt saisit pleinement, outre son objet propre, le monde inférieur de l'imagination, et que l'intelligence embrasse également le domaine de l'imagination et celui de la raison, il s'ensuit que la contemplation comprend éminemment toutes les connaissances fournies par la pensée et la méditation, qu'elle s'étend et rayonne des hauteurs supérieures jusqu'aux extrémités infimes, sans rien perdre de son éclat, de sa vivacité, de son évidence, de sa certitude.

Si la pensée se fixe et s'efforce de pénétrer dans les choses qui provoquent sa curiosité, elle passe à la méditation. Et, quand la méditation a enfin rencontré la vérité, qu'elle la considère avec avidité et y adhère longuement dans l'enivrement de l'admiration, la méditation devient elle-même contemplation.

[1] Bona, *Via comp. ad Deum*, c. 10, n. 7. Vis intellectiva in quantum est discursiva dicitur ratio; in quantum est simpliciter intuitiva dicitur intellectus : in quantum est divinitatis contemplativa per simplicem apprehensionem, dicitur intelligentia, quod optime Richardus (1 *de Contemp.* c. 9 observat.

CHAPITRE II

EXCELLENCE DE LA CONTEMPLATION

L'excellence de la contemplation lui vient de sa nature, de son objet, de son origine, de sa fin, de ses effets. — La vie contemplative et la vie active. — Supériorité de la première sur la seconde. — La contemplation n'est pas essentielle à la perfection.

I. — La contemplation est l'acte le plus noble, le plus parfait qu'il soit donné à l'homme d'accomplir ici-bas.

Cette excellence ressort de la notion même de la contemplation. Elle est, avons-nous dit, une intuition simple qui se consomme à la splendeur de la lumière divine, naît de l'amour, produit l'amour, et jette l'homme tout entier dans les enivrements de l'admiration et de la joie.

Tous les biens de l'homme sont là : la lumière, l'amour, la béatitude. Il pourra se rencontrer dans sa vie des actes plus méritoires, parce qu'ils seront le fruit de l'effort et du travail ; mais aucun autre n'est plus noble en soi, plus en harmonie avec sa nature et ses aspirations.

Si l'on considère l'objet de la contemplation, son excellence éclate plus visiblement encore. L'objet principal de cette intuition délicieuse, nous le dirons plus amplement, c'est Dieu [1], et Dieu est le souverain bien. « Je te mon-

[1] S. Grég. le Gr., l. 6. *Moral*, c. 7. Migne, *Patr. lat.*, t. 75, col. 764. In contemplatione quippe principium quod Deus est, quæritur.



trerai tout le bien[1], » disait-il à Moïse, en lui promettant une vision où il se révélerait lui-même.

La contemplation tire encore de son origine et de son but une perfection suréminente, ayant pour point de départ et pour point d'arrivée la reine des vertus, la charité. Elle procède en effet, nous disent les mystiques[2] et les théologiens[3], de la charité, et elle aboutit à la charité. Or la charité est l'acte par excellence de l'âme[4], la vertu maîtresse qui inspire, règle et domine toutes les vertus, le fond même de la perfection chrétienne[5].

L'exercice de la charité sous les rayons de l'illumination divine est un avant-goût de la vie béatifique, où Dieu, se révélant face à face, excitera l'âme à un éternel amour par le charme de sa beauté et de sa bonté. Le ciel, qu'est-ce autre chose que la vision et la dilection dans leur plénitude? D'où il est facile de conclure que la contemplation, qui plonge dans la lumière et ravit dans l'amour, devient pour l'âme le prélude de la gloire[6], en même temps qu'elle lui est l'excitant le plus efficace de sa sanctification[7].

[1] *Exod.* XXXIII, 19.

[2] ALVAREZ DE PAZ, t. 6, p. 482. In amorem desinens et ab amore procedens.

[3] S. THOM., 2. 2. q. 180, a. 7, ad 1 : Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet esse in affectu.

[4] SUAREZ, l. 2, *de Orat.*, c. 9, n. 11 : Optimum enim hujus vitæ est Dei charitas, maxime quando est ignita et fervens, ut in contemplatione ex Dei consideratione esse solet.

[5] S. THOM., 2. 2. q. 184, a. 2, ad 2 : Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis quæ attenditur secundum alias virtutes.

[6] ALVAREZ DE PAZ, l. 5, P. 2, c. 3, t. 6, p. 494. Contemplatio quidem prægustatio quædam est et participatio illius summæ beatitudinis quam in cœlesti patria anima sperat.

[7] RICHARD de SAINT-VICTOR. *Benjamin major*. l. 1, c. 1, t. 175, col. 65. Hæc

Ses effets ne sont pas moins merveilleux. Ils seront plus tard l'objet d'une étude plus attentive et plus étendue. Qu'il nous suffise présentement de signaler sa conséquence la plus immédiate : la délectation, une délectation qui l'emporte sur toutes les jouissances des sens, et la plus vive, la plus naturelle, la plus complète que l'homme puisse ressentir, la plus rapprochée de la béatitude suprême[1].

II. — C'est pourquoi tous les mystiques donnent la préférence à la vie contemplative sur la vie active.

Ces deux vies se distinguent entre elles par la diversité de leurs fins. Le but de la première est de considérer la vérité; celui de la seconde est le travail extérieur, travail qui embrasse la pratique des vertus morales[2], et en particulier les œuvres de miséricorde[3]. L'une cherche Dieu dans

est pars quæ electis et perfectis nunquam aufertur. Hoc sane negotium quod nullo fine terminatur. Nam veritatis contemplatio in hac vita inchoatur, sed in futura jugi perpetuitate celebratur. Per veritatis sane contemplationem, homo et eruditur ad justitiam et consummatur ad gloriam... O quam singularis gratia! o singulariter præferenda per quam in præsenti sanctificamur et in futuro beatificamur.

[1] S. Thom., 2. 2. q. 180, a. 7. Dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam prout est animal rationale... Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur... Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei ad quam movet charitas, inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit, etc.

[2] S. Thom., 2. 2. q. 181, a. 1. Vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines, quorum unum est consideratio veritatis quæ est finis vitæ contemplativæ, aliud autem est exterior operatio ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum... Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam.

[3] *Liber de modo bene vivendi,* c. 53, n. 126. (Inter op. S. Bernard.) — Migne, *Patr.*, t. 184, col. 1277. Inter activam vitam et contemplativam maxima est differentia. Activa vita est panem esurienti dare, verbum sapientiæ proximos docere, errantem corrigere, ad viam humilitatis super-

l'obscurité de la foi et l'effort de la vertu, l'autre se repose en Dieu par la vision et par l'amour.

La vie contemplative retire donc l'âme de l'exercice extérieur de la charité, à plus forte raison des liens et des inquiétudes du siècle, pour l'appliquer à la considération et à l'amour des vérités éternelles et des mystères divins. La vie active, au contraire, se livre aux labeurs et aux dévouements humains, et fait consister la perfection, moins à regarder et à admirer la vérité divine, qu'à se dépenser pour Dieu au service du prochain.

Pendant le voyage, ces deux vies ne sont jamais tellement distinctes et séparées, que l'une puisse subsister sans rien avoir de l'autre. Les conditions de la mortalité ne permettent pas à l'homme de s'abstraire entièrement de la vie extérieure; et, d'autre part, que vaudraient l'action et le travail sans regard vers Dieu et sans prière?

Pour être humaines et chrétiennes, ces deux vies supposent donc un certain mélange réciproque[1]. Chacune tire son caractère et sa dénomination de ce qui en elle domine. La combinaison à peu près égale des deux éléments constitue la vie mixte, où l'on passe tour à tour de la prière à l'action et de l'action à la prière.

III. — Quoique, dans l'épreuve, la vie active forme la vocation commune, et que la contemplation soit la part du petit nombre, celle-ci est déclarée par tous les Docteurs préférable à celle-là.

bientem reducere, discordantes ad concordiam revocare, infirmos visitare, mortuos sepelire, captivos et in carcere positos redimere; quæ singulis quibuscumque expediat dispensare, necessaria unicuique providere, (Cf. S. Aug., serm. 104 *de verbis, Luc.* x, n. 3.)

[1] *Liber de modo bene vivendi,* n. 128, col. 1278 : Viri sancti, sicut aliquando egrediuntur a secreto contemplationis ad vitam activam, ita rursus ab activa vita revertuntur ad secretum intimæ contemplationis, ut intus Deum laudent ubi acceperunt unde foris ad ejus gloriam operentur. Sicut Deus vult aliquando contemplativi egrediantur ad vitam activam ut aliis proficiant, ita aliquando vult ut nemo eos inquietet, sed ut quiescant in secreto contemplationis suavissimæ.

Saint Thomas[1] enseigne expressément cette supériorité, et la motive par un ensemble de raisons prises des divers points de vue que nous venons de signaler et de plusieurs autres encore. On peut les ramener tous aux trois suivants : La contemplation apporte à l'homme les biens et les jouissances les plus conformes à sa nature et à sa destinée; elle est, de soi, plus efficace et plus féconde pour l'œuvre de la sanctification; elle est stable et permanente comme l'éternité.

Un grand nombre de Pères ont vu une image des deux vies dont nous parlons, dans les deux sœurs qu'épouse successivement le patriarche Jacob. Saint Augustin en particulier affirme cette similitude spirituelle, et développe avec une sorte de complaisance ce charmant parallèle au XXIIe livre contre Fauste le manichéen. Lia, dont le nom signifie laborieuse, avec ses yeux chassieux[2], triste, laide et méprisée, mais féconde, représente le travail, les larmes, l'obscurité de la vie active et de l'épreuve, avec la multiplicité de ses œuvres et de ses fruits. Rachel, dont le nom peut se traduire le principe vu ou l'intuition du principe, belle, passionnément aimée, impatiemment désirée pendant sept ans, mère de deux enfants; qui, en voyant naître le premier en demande un autre encore, l'obtient et meurt en lui donnant le jour[3], Rachel figure la vie contemplative et glorieuse où l'âme, après les labeurs de la vie active, parvient à la vision de l'éternelle beauté, s'enflamme de la sainte dilection, et, perdue dans le sein de Dieu, cesse de vivre de sa propre vie[4].

[1] *Sum.* 2. 2. q. 182, a. 1. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod Philosophus probat octo rationibus, etc.

[2] *Gen.* XXIX, 17, 31.

[3] *Gen.* XXIX, 17; XXXI, 24; XXXV, 18.

[4] *Contra Faust. Manich.* l. 22, c. 52 : Lia interpretatur Laborans, Rachel autem Visum principium, sive Verbum ex quo videtur principium. Actio

Quoi qu'il en soit du sens allégorique des deux épouses de Jacob aperçu par saint Augustin, et après lui par plusieurs docteurs, entre autres par saint Grégoire le Grand[1] et par saint Thomas[2], l'Écriture nous présente un autre fait dont l'interprétation immédiate et littérale donne la préférence à la vie contemplative sur la vie active.

C'est la scène mémorable où saint Luc[3] nous montre Marie Madeleine assise aux pieds de Jésus dans l'immobilité de la contemplation, et Marthe qui s'agite, travaille et se plaint de l'inaction de sa sœur. Et le Sauveur excuse Marie, en disant : « Elle a choisi la meilleure part, la part qui ne lui sera point ôtée. »

Or que faisait Marie? elle contemplait. Que faisait Marthe? elle agissait. C'est donc à la contemplation que Notre-Seigneur décerne la palme, sans condamner toutefois le travail et les efforts de l'action.

La tradition chrétienne est unanime[4] à voir dans les deux sœurs de Lazare que Jésus aimait et qui aimaient Jésus, la personnification de la vie contemplative et de la vie active, et à interpréter les paroles du Sauveur dans le sens de la préférence accordée à la première sur la seconde.

« Qu'est-ce, en effet, dit saint Grégoire[5], qu'est-ce que

ergo humanæ mortalisque vitæ in qua vivimus ex fide, multa laboriosa opera facientes, incerti quo exitu proveniant ad utilitatem eorum quibus consulere volumus, ipsa est Lia prior uxor Jacob; ac per hoc et infirmis oculis fuisse commemoratur... Spes vero æternæ contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel : unde etiam dicitur bona facie et pulchra specie, etc. etc.

De consensu Evang. l. 1, c. 5 : Cum duæ virtutes sint animæ humanæ, una activa, altera contemplativa;... hæ duæ virtutes in duabus uxoribus Jacob figuratæ intelliguntur, etc.

[1] *Moral.* l. 6, c. 37, t. 75, col. 764.

[2] *Sum.* 2. 2. q. 182, a. 1, c.

[3] *Luc.* x, 42.

[4] Suarez, l. 1, *de Varietate religionum in genere*, c. 5, n. 3, Vivès, t. 16, p. 456. Ita intellexerunt locum illum Patres Ecclesiæ, qui proinde dixerunt in illis duabus sororibus has duas vitas esse significatas.

[5] *Moral.*, l. 6, n. 61. Migne, t. 75, col. 764. Quid enim per Mariam quæ

Marie écoutant, assise, les paroles du Seigneur, sinon la vie contemplative? qu'est-ce que Marthe occupée aux services extérieurs, sinon la vie active? Le soin de Marthe n'est point blâmé, mais celui de Marie est loué, parce que, si les mérites de la vie active sont grands, ceux de la vie contemplative sont préférables. Aussi est-il dit que la part de Marie ne lui sera point ôtée, les opérations de la vie active passant avec le corps, tandis que les joies de la vie contemplative trouvent dans la fin même leur plein épanouissement. »

La contemplation place donc l'âme sur l'objet et dans l'attitude qu'elle doit avoir pendant l'éternité. A ce point de vue, aucune autre occupation ne saurait lui être comparée.

Elle est encore une source merveilleuse de sanctification [1] et de glorification, car la récompense du terme est proportionnée au mérite de l'épreuve; or ce mérite ne se mesure pas seulement à l'effort humain qui l'accompagne, mais aussi et principalement à l'amour qui l'inspire et à la grâce que Dieu dispense; et la grâce surabonde dans la contemplation, de même que l'amour y atteint sa plus grande intensité.

« La contemplation divine, dirons-nous avec Cassien [2],

verba Domini, residens, audiebat, nisi contemplativa vita, exprimitur? Quid per Martham exterioribus obsequiis occupatam nisi activa vita signatur? Sed Marthæ cura non reprehenditur, Mariæ vero etiam laudatur, quia magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora. Unde nec auferri unquam Mariæ pars dicitur, quia activæ vitæ opera cum corpore transeunt, contemplativæ autem gaudia melius ex fine convalescunt.

[1] S. Aug. serm. 43 *de Tempore*. Una sola contemplatio Dei est cui merito omnia justificationum merita et universa virtutum studia postponuntur.

[2] *Coll.* 23, c. 3. Migne, *Patr. lat.*, t. 49, col. 1246 : Una ergo et sola est theoria, id est contemplatio Dei, cui merito omnia justificationum merita, universa virtutum studia postponuntur... Sed sicut, verbi gratia, stanni metallum quod alicujus utilitatis et gratiæ putabatur, fit, argenti comparatione, vilissimum; et rursum, auri comparatione, meritum evanescit argenti; aurum quoque ipsum gemmarum collatione contemnitur, et ipsarum nihilominus quamvis insignium multitudo gemmarum, unius margaritæ candore superatur; ita et illa omnia merita sanctitatis, quamvis non

est donc cette chose unique qu'il faut justement préférer à tous les mérites de la justification, à tous les efforts de la vertu... De même que l'étain, par exemple, a son utilité et son agrément pris en lui-même, mais n'a plus de valeur rapproché de l'argent; que l'argent est sans éclat comparé à l'or; que l'or perd son prix auprès des pierres précieuses, et que les plus belles pierreries ne valent pas une seule perle; ainsi tous les mérites de la sainteté, quoique bons et utiles pour la vie présente et pour l'éternité, deviennent néanmoins, si on les compare aux fruits de la divine contemplation, choses viles, et de celles, pour ainsi parler, dont il faut se défaire. »

IV. — De la prééminence de la vie contemplative sur la vie active, on aurait tort de conclure que la contemplation est nécessaire pour réaliser la vie chrétienne et parfaite [1]. Le nombre des prédestinés qui n'ont eu ni la grâce ni les mérites d'une sublime oraison, est infiniment supérieur à celui des âmes qui ont joui de cette faveur, et l'on ne saurait douter que parmi les saints qui n'ont point connu ou qui n'ont reçu que rarement la grâce de la contemplation, plusieurs cependant n'aient surpassé en mérites et en gloire de grands et célèbres contemplatifs [2].

Les maîtres de la vie spirituelle sont d'accord sur ce point. Ils estiment même qu'il y a plus de sécurité à marcher dans la voie des vertus communes, que dans les élévations extraordinaires des oraisons passives. La loi suprême de

solum ad præsens bona et utilia sint, verum etiam donum æternitatis acquirant, tamen, si divinæ contemplationis meritis conferantur, vilia, atque, ut ita dixerim, vendibilia censebuntur.

[1] Godinez, *Pract. de la Theol. mystic.* l. 6, c. 16, n. 3. La perfeccion permanente y santidad formal, no consiste en la contemplacion, sino en la gracia habitual.

[2] Gosselin, *Hist. littéraire de Fénelon,* 2e App., t. 1, p. 289, n. 16: C'est une doctrine constante dans le christianisme que la vie *contemplative* n'est point celle du commun des fidèles; que ce genre de vie suppose dans ceux qui l'embrassent une vocation spéciale; et que, loin d'être le plus parfait des états, il est bien au-dessous de la vie apostolique et du ministère ecclésiastique destinés aux exercices du zèle.

la perfection est d'accomplir la volonté de Dieu dans l'abaissement et dans l'amour.

« Avec l'humilité, la mortification, le détachement et les autres vertus, disait sainte Térèse à ses filles, il y a toujours plus d'assurance, et rien à redouter; et ne craignez pas de ne point arriver à la perfection aussi bien que les grands contemplatifs. Sainte Marthe était sainte, quoiqu'on ne dise pas qu'elle fût contemplative. Et que souhaitez-vous de plus que de pouvoir ressembler à cette bienheureuse qui mérita de recevoir Notre-Seigneur tant de fois dans sa maison, de lui donner à manger, de le servir, de manger peut-être à sa table et même de son plat? Si elle eût été absorbée comme la Madeleine, qui eût traité le divin Hôte? Imaginez-vous donc que cette petite congrégation est la maison de sainte Marthe, et qu'il doit y avoir de tout. Que celles qui sont conduites par le chemin de la vie active ne murmurent point d'en voir d'autres plongées dans la vie contemplative, oublieuses d'elles-mêmes et de toutes les choses créées, puisqu'elles savent bien que, si elles se taisent, le Seigneur répondra pour elles [1]. »

Saint Vincent de Paul, en qui reluit à un si haut degré le bon sens chrétien, professait et pratiquait dans sa direction les mêmes principes. Il estimait, dit l'historien de sa vie [2], que la perfection ne consiste pas dans tel ou tel mode d'oraison, mais dans la charité, laquelle peut être plus ardente avec une oraison commune qu'avec une oraison plus élevée.

Saint François de Sales fait observer, avec autant de grâce que de justesse [3], qu'une âme peut avoir à l'état

[1] *Chemin de la perfection*, chap. 26.

[2] ABELLY, *Vie de saint Vincent de Paul*, l. 3, ch. 7, 1839, t. 2, p. 231.

[3] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 7, ch. 3. Imaginez-vous doncques que sainct Paul, sainct Denys, sainct Augustin, sainct Bernard, sainct François, saincte Catherine de Gennes, ou de Sienne, sont encore en ce monde et qu'ils dorment de lassitude après plusieurs travaux pris pour l'amour de Dieu.

d'habitude une charité plus intense qu'une autre dans l'acte même de l'extase. Pareillement la grâce accumulée par les exercices répétés de la vie active peut surpasser de beaucoup celle que l'on reçoit dans les effusions de la contemplation.

« Concluons donc, dit Bossuet[1], que c'est une erreur de mettre le mérite et la perfection à être actif ou passif. C'est à Dieu à juger le mérite des âmes qu'il favorise de ses grâces, selon les diverses dispositions qu'il leur inspire et selon les degrés de l'amour divin qui ne sont connus que de lui seul. »

Représentez-vous, d'autre part, quelque bonne ame, mais non pas si saincte comme eux, qui fut en l'oraison d'union à mesme temps. Jé vous demande, mon cher Théotime, qui est plus ung, plus serré, plus attaché à Dieu, ou ces grands saincts qui dorment, ou cette ame qui prie? Certes, ce sont ces admirables amants, car ils ont plus de charité, etc.

[1] *Inst. sur les États d'oraison*, l. 11, n. 13.

CHAPITRE III

DES FORMES GÉNÉRALES DE LA CONTEMPLATION

Les trois modes de Richard de Saint-Victor. — La contemplation surnaturelle est acquise ou infuse, — Chérubique ou séraphique, — Unitive ou gratuitement donnée, — Imaginaire ou intellectuelle.

I. — Richard de Saint-Victor[1] distingue trois sortes de contemplation : il appelle la première une dilatation, la seconde une surélévation, et la troisième une aliénation de l'esprit.

La dilatation consiste dans un effort naturel de l'esprit qui aiguise sa pointe et pénètre avant dans les choses qu'il considère, mais sans dépasser les limites de l'industrie humaine.

La surélévation a lieu lorsque, à l'effort de l'intelligence,

[1] *Benjamin major*, l. 5, c. 2, col. 169. Tribus autem modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione. Mentis dilatatio est quando animi acies latius expanditur et vehementius acuitur, modum tamen humanæ industriæ nullatenus supergreditur. Mentis sublevatio est quando intelligentiæ vivacitas divinitus irradiata humanæ industriæ metas transcendit, nec tamen in mentis alienationem transit, ita ut supra se sit quod videat et tamen ab assuetis penitus non recedat. Mentis alienatio est quando præsentium memoria menti excedit, et in peregrinum quemdam et humanæ industriæ invium animi statum divinæ operationis transfiguratione transit.

Hos tres contemplationis modos experiuntur qui sæpe ad summam hujusmodi gratiæ arcem sublevari merentur. Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permixtione, humanæ scilicet industriæ et gratiæ divinæ.



se joint l'irradiation divine de la grâce qui fait franchir les bornes de la pure énergie naturelle, de telle sorte que l'homme se trouve élevé au-dessus de lui-même, sans cesser pourtant d'agir encore à la façon humaine.

Il y a aliénation lorsque l'âme perd le sentiment des choses présentes, et que, transfigurée par l'opération divine, elle passe à un état tout à fait étranger et inaccessible aux forces de la nature.

De ces trois ascensions, la première est le fait de l'industrie humaine, la troisième est l'œuvre exclusive de l'action divine, la seconde résulte de la fusion de ces deux principes : l'énergie de l'homme et la grâce de Dieu.

Ce qui revient à dire qu'il y a tout d'abord deux espèces générales de contemplation, la première purement naturelle, et la seconde surnaturelle; que celle-ci revêt deux formes diverses : dans l'une, il se fait un mélange et un accord de la grâce et du travail humain; dans l'autre, c'est l'action divine qui subjugue l'âme et la réduit à une délicieuse et féconde passivité.

Nous avons déjà éliminé la contemplation simplement naturelle, comme étrangère à notre dessein; nous ne parlons ici que de la contemplation théologique et chrétienne. Des trois formes signalées par le célèbre Victorin, il ne reste donc à examiner que les deux dernières.

II. — Les mystiques distinguent, en effet, deux sortes de contemplation : l'une qu'ils appellent acquise, naturelle, active, ordinaire; l'autre, qu'ils qualifient d'infuse, de mystique, de passive, d'extraordinaire [1].

[1] Benedict. XIV, *De servorum Dei Beatif.* etc., l. 3, c. 26, n. 7, t. 3, p. 392. Prænotandum est duplicem a mysticis speciem contemplationis assignari, acquisitam videlicet, et infusam... Definitur contemplatio infusa et supernaturalis, seu potius describitur sequentibus verbis : simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione divinorum aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo applicante intellectum ad intuendum, et voluntatem ad intelligendum ea revelata, et concurrente ad eos actus per dona

Il importe d'avoir une notion précise de ces deux espèces générales de contemplation, et de constater exactement leurs rapports et leurs différences.

La moins parfaite de ces deux formes consiste dans un regard simple et admiratif sur une vérité discutée et élaborée par la méditation, mais qui, sous l'illumination divine de la grâce, prend tout à coup un tel éclat d'évidence, qu'elle suspend le travail discursif de l'âme, la fixe et l'absorbe tout entière dans un sentiment délicieux d'admiration et d'amour.

L'autre est une absorption divine, inattendue et soudaine, étrangère à toute préparation et à toute industrie de la part de l'homme, élevant l'âme à une intuition simple et resplendissante, qui la jette hors d'elle-même dans les enivrements de l'amour et de l'admiration. « Ici, dit saint Jean de la Croix[1], Dieu est l'agent principal, et communique à l'âme, par infusion surnaturelle, la connaissance et l'amour de lui-même, dans un éminent degré. L'âme reçoit tous ces biens spirituels sans produire de son fonds d'autres actes que son consentement. »

Le premier mode a donc pour point de départ la méditation religieuse, et bien qu'il ne procède pas rigoureusement de la considération discursive et affective, il en est comme le fruit et la récompense.

C'est pour cela que cette contemplation est dite acquise ou gagnée, non dans le sens d'un mérite rigoureux, Dieu n'accordant ce don que par pure libéralité à quelques âmes qui s'exercent et persévèrent dans le travail de la méditation, mais par opposition à l'autre genre de contemplation, où l'industrie humaine n'est pour rien comme moyen direct et efficace, pas même comme préparation prochaine; ce qui le fait surnommer contemplation infuse.

Spiritus sancti, Intellectum et Sapientiam, cum magna illustratione intellectus.

[1] *Vive flamme*, 3e v. du 3e cant., § 5, p. 373.

Saint Thomas d'Aquin[1] décrit évidemment la contemplation acquise quand il met cette différence entre l'ange et l'homme au point de vue de la connaissance, que l'ange aborde la vérité par une intuition pure, tandis que l'homme ne parvient à ce regard simple que par une marche laborieuse et successive, dont la dernière étape est la contemplation de la vérité.

Comme dans la méditation l'homme mêle ses efforts à la grâce divine, et que cet exercice des forces naturelles se prolonge jusque dans l'acte même de la contemplation, qui en est le fruit et le couronnement, cette contemplation est qualifiée de naturelle et d'active; moins cependant pour affirmer le résultat de la nature et de l'activité humaines, qui comptent pour peu dans la fixité admirative et affective de l'âme en Dieu, que pour distinguer cette contemplation inférieure de l'attraction divine qui prévient tous les efforts humains et réduit l'âme à une passivité bienheureuse, ce qui la fait appeler surnaturelle et passive.

Enfin ce passage de la méditation laborieuse à l'intuition simple, douce et affective, bien que gratuite de la part de Dieu, n'excède pas cependant les lois régulières et providentielles du progrès surnaturel; c'est pourquoi plusieurs mystiques[2] appellent ordinaire ce genre de contemplation, mais principalement au regard de la contemplation infuse et passive, que Dieu accorde plus rarement à qui il veut, comme il lui plaît, et que ces auteurs nomment extraordinaire.

1 *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 3.

2 SCHRAM, *Theol. myst.* § 250, t. 1, p. 439 : Contemplatio generalissime dividitur in ordinariam et extraordinariam... (Schol.) : Cardinalis Laurea, *Opusc.* 4 et 7 de *Orat.*, et alii mystici communiter contemplationem dividunt in acquisitam et infusam, vel in activam et passivam, vel in propria industria habitam et habitam ex gratia, vel in naturalem et supernaturalem. Quia tamen hi termini sunt æquivoci et primo intuitu non satis sani, ideo nostra divisio, ex P. Reguera, *Theol. myst.* t. 1, p. 788, n. 79, petita, magis placet cum allati mox termini etiam in mente suorum auctorum ad nostram reducantur.

Ces expressions ne doivent pas s'entendre dans ce sens que la méditation aboutit infailliblement à la contemplation; beaucoup d'âmes pratiquent avec une ferveur constante l'exercice de l'oraison discursive et laborieuse, et ne sont pourtant jamais élevées à la grâce de la contemplation. Nous le redisons ici, la perfection ne tient nullement à la passivité de l'oraison, ainsi que le soutenaient Molinos et ses adhérents[1]. Beaucoup, disait saint Bernard[2], y tendent toute leur vie sans jamais y parvenir, et n'obtiennent qu'après leur mort ces enivrements de l'amour.

Les deux espèces de contemplation que nous venons de définir ont donc cela de commun qu'elles sont l'une et l'autre une intuition pure, affective et délectable, et qu'elles peuvent avoir les mêmes objets, Dieu montrant parfois dans la lumière contemplative les vérités sur lesquelles discourt la méditation.

Mais les différences sont plus notables que les rapports. Tandis que la contemplation ordinaire est soumise aux lenteurs de la méditation qui la précède et la prépare, la contemplation infuse illumine soudainement, enflamme et délecte l'âme sans aucune préparation naturelle.

L'une ne se produit que dans l'isolement et le calme de la prière, et a pour objet le sujet même de la méditation. L'autre saisit et ravit indifféremment dans l'oraison ou hors de l'oraison, révèle des vérités étrangères et le plus souvent supérieures aux pensées et aux conceptions de

[1] *Prop.* 68 *damn.* ab INNOC. XI. — CONST. *Cœlestis Pastor.* — 20 : Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est, etc. — 31. Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ non debent a sensibus cognosci. Opus est amittere virtutes.

[2] Serm. 3, de *Circumc.* t. 2, p. 180. Verum est, ad hanc quidem perfectionem pauci, ni fallor, perveniunt in hac vita... Sed multi tota vita ad hoc tendunt et nunquam pertendunt; quibus tamen, si pie et perseveranter conati sunt, statim ut de corpore exeunt, redditur quod in hac vita dispensatione est negatum.

l'homme. Voilà pourquoi, tandis qu'il est facile de rendre compte de l'intuition qui s'accomplit dans la contemplation acquise, les manifestations de la contemplation mystique sont parfois si sublimes, qu'elles sont inénarrables [1].

La disproportion de clarté et d'attraction constitue une diversité encore plus caractéristique. La contemplation passive l'emporte en effet sur la contemplation active par l'abondance et l'éclat de la lumière, d'où résulte une différence proportionnelle dans les mouvements affectifs, le saisissement de l'admiration et les transports de la joie. La première ravit souvent l'âme jusqu'à l'aliénation des sens et jusqu'à la suspension des facultés intérieures impérées; la seconde laisse l'usage des organes corporels et la liberté de rompre à son gré le charme qui immobilise dans l'intuition pure et simple de la vérité que l'esprit considère.

III. — La contemplation, soit active, soit passive, est subdivisée par quelques auteurs [2] en chérubique et séraphique.

La contemplation consiste dans une intuition intellectuelle pure, se terminant à l'adhésion et aux suavités de l'amour. Mais il ne faut pas oublier que c'est Dieu qui dispense, au gré de sa sagesse, et la lumière et l'impulsion. Il peut donner, s'il le veut, à l'illumination un resplendissement qui l'emporte sur les ardeurs de l'amour, et il peut également faire éclater, dans la partie affective, des impétuosités qui surpassent les clartés de la vision. Or, dans la

[1] BONA, *Via comp. ad Deum*, c. 10, n. 2, p. 126. Hæc dividitur in acquisitam et infusam. Acquisitam voco quam propria industria et exercitatione, sed non sine divina cooperatione et gratia, acquirimus; infusam quæ ex sola gratia sive inspiratione divina promanat... Illa longa et difficilis, hæc facilis, prompta et suavis. Illa ratiocinativa dicitur, ista experimentalis. Qui primam habent optime de ea ejusque regulis discurrunt, experientia destituti; qui secundam, minus periti in sermone sunt, sed in usu et experientia excellentissimi.

[2] GODINEZ, *Pract. de la theol. myst.* l. 5, c. 1, p. 172. — SCHRAM, t. 1, § 275, p. 464.

hiérarchie céleste, les Chérubins représentent l'éclat de la science, et les Séraphins les feux de l'amour. Par conséquent, selon que l'illumination ou l'embrasement domineront dans la contemplation, elle sera chérubique ou séraphique.

Il semble, au premier abord, qu'il doit y avoir équilibre entre la vision et l'amour; que du moins l'amour ne peut dépasser les proportions de la vision.

En premier lieu, il est hors de doute que l'amour n'atteint pas toujours les proportions de la connaissance, et que entre voir et vouloir il y a des abîmes que souvent on ne franchit pas. Dans ces cas, la contemplation est plus chérubique que séraphique.

Ce qui peut paraître plus étonnant, c'est que l'amour s'étende par delà la vision. Sur ce point il importe de bien s'expliquer.

Plusieurs mystiques de grande autorité ont prétendu que l'acte de la contemplation pouvait s'accomplir sans connaissance préalable et se consommer uniquement dans l'adhésion de la volonté.

Saint Denis semble professer ce sentiment quand il exalte les saintes obscurités de l'amour et qu'il qualifie la sagesse mystique de folle, d'irraisonnable et d'insensée[1]. Tel est du moins celui de saint Bonaventure[2] ou de l'auteur de la THÉOLOGIE MYSTIQUE souvent inscrite sous son nom, en particulier par Gerson[3], qui partage sa manière de voir sur la question présente; et l'un et l'autre en font honneur à l'Aréopagite. Mais, à vrai dire, le prince des mystiques reconnaît une lumière dans ces divines ténèbres où la raison

[1] *Div. Nom.* c. 7, § 1. Migne, *Patr. G.*, t. 8, c. 867. Hanc igitur rationis expertem et amentem atque fatuam sapientiam superlate laudantes, dicamus omnis mentis et rationis, omnisque sapientiæ et intelligentiæ causam esse.

[2] *Theol. myst. quæst. ult.* Vivès, t. 8, p. 48. Videtur quod sine cogitatione prævia vel concomitante affectus per amorem dispositus libere moveatur in Deum; et primo auctoritate magni Hierarchæ Dionysii, etc.

[3] *Tract. de Dilucidatione Myst. theol. cons.* 5.



n'aborde pas[1], et ne peut par conséquent être rangé parmi ceux qui admettent un amour sans connaissance.

Le P. Alvarez de Paz[2] en convient, quoique d'autre part il incline à croire possible une oraison surnaturelle affective qui ne serait précédée d'aucune connaissance, et il invoque à l'appui de ce sentiment l'autorité des contemplatifs, non moins compétents, selon lui, en cette matière, que les docteurs scolastiques.

Cependant, prise dans toute sa rigueur, l'assertion qu'il se produit un amour sans connaissance préalable paraît peu admissible, car l'amour n'est qu'un acte de volonté, et la volonté n'entre en mouvement que sur les pas de l'intelligence. La plupart des théologiens[3], et même des mystiques[4], s'accordent à affirmer cette connexion, et regardent la vision intellectuelle comme la condition de la vie raisonnable.

[1] *Theol. Myst.* c. 1 initio. Migne, t. 5, col. 997. Summum fastigium, ubi simplicia et absoluta, et immutabilia theologiæ mysteria aperiuntur in caligine plus quam lucente silentii arcana docentis, quæ in obscuritate tenebricosissima plus quam clarissime superlucet, etc.

[2] *De affect. or. ment.* l. 4, part. 3, c. 8, t. 6, p. 301. Itaque ex Dionysio amorem sine intelligentia aliqua colligere non possumus. At viris spiritualibus ad perfectionem orationis affectivæ provectis, amorem Dei ardentissimum, sine ulla prævia aut concomitante cognitione, interdum haberi sentimus. Et quidem, sicut viris spiritualibus non licet scholasticos doctores despicere, ita nec licet doctoribus scholasticis viros contemplationis dono cumulatos in hac parte contemnere, sed patienter audire, et eorum dicta non statim animo obdurato damnare. Hi constanter affirmant se interdum, sine prævia cognitione, amorem habere et voluntatem suam immediate a Deo, sine ullo actu intellectus, ad amandum excitari, et hoc se per experientiam didicisse, etc... Ego quidem novi aliquem in rebus philosophicis bene versatum et donis divinis et vitæ puritate nimis excultum, qui amorem sæpe sibi inesse, absque ulla cognitione non minus evidens quam lucem meridianam putabat.

[3] Suarez, *De Relig.* l. 2, c. 13, n. 8, p. 178. Igitur assertio posita communior theologorum est.

[4] Gerson, *De myst. theol.* Consid. 10, col. 426. Præcedit nihilominus et comitatur naturaliter in omni dilectione præsertim elicita et meritoria, cognitio dilectionem, et si non cognitio reflexa, tamen recta. Hæc est traditio omnium tum philosophorum quam theologorum et moralium cum experientia dicentium per vocem Augustini : invisa diligere possumus, incognita nunquam.

Il nous semble que l'on peut concilier ces affirmations diverses et en apparence contradictoires.

La simple raison suffit à démontrer l'infinitude de Dieu, et, dès que Dieu est reconnu comme infini, cette connaissance ouvre un champ immense à l'amour. Une fois en présence de l'infini, quelque faible que soit la clarté qui le révèle, l'être aimant peut épuiser sur cet objet toute sa capacité d'aimer. Et, si l'on suppose que par leur puissance obédientielle à l'action divine, ainsi que s'exprime l'École, les facultés natives sont susceptibles de s'accroître indéfiniment, il devient évident que les proportions de l'amour peuvent être tout autres que celles de la connaissance; que la part du cœur, ainsi que le dit Hugues de Saint-Victor[1], l'emporte sur celle de l'intelligence, et que la dilection entrera où la science ne pénètre point.

« Quoique la volonté ne puisse pas naturellement aimer ce que l'entendement ne connaît pas, dit saint Jean de la Croix[2], elle peut néanmoins surnaturellement aimer Dieu davantage et avec plus d'ardeur, encore que la connaissance de l'entendement ne croisse point : une connaissance moindre et moins distincte suffit pour un plus grand amour. C'est pourquoi plusieurs âmes aiment beaucoup plus Dieu qu'elles ne le connaissent; et, au contraire, plusieurs le connaissent beaucoup plus qu'elles ne l'aiment. Il arrive même souvent que les personnes les moins éclairées sur les grandeurs de Dieu sont enflammées d'un amour plus ardent et plus consumant, parce que la seule foi leur suffit pour connaître Dieu, et qu'elles donnent ensuite toute leur volonté à l'amour divin, sans se repaître de connaissances spéculatives et curieuses. »

Mais, dira-t-on, dans tout ce qu'affirme saint Jean de

[1] *Exposit. in Hierarch. cœlest. S. Dionys.* l. 7, Migne, t. 175. Plus diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est.
[2] 18e *Cant.*, p. 443.

la Croix, la vision paraît toujours mêlée à l'amour, et les mystiques exclusifs veulent un amour sans acte cognitif.

Nous ne soutenons pas que l'amour soit jamais entièrement séparé de la connaissance, et nous pensons même avec Suarez[1] qu'il est difficile, sinon impossible, de constater expérimentalement en soi-même une semblable situation; car, y réfléchir, ce serait savoir qu'on aime et ce qu'on aime. Mais si l'on se rappelle que la fin de la contemplation est d'absorber dans l'amour, on comprendra que le sentiment de la connaissance puisse être moins vif que celui de l'adhésion affective, et que parfois il s'efface même entièrement : dans les grands transports de l'amour, connaît-on que l'on pense et s'aperçoit-on que l'on aime?

Quoi qu'il en soit de l'inséparabilité de la connaissance et de l'amour, lorsque l'amour l'emporte sur la connaissance, la contemplation tient plus du Séraphin que du Chérubin, et peut, à raison de ce caractère, être appelée séraphique.

Au point de vue de l'apparition, la contemplation chérubique précède la contemplation séraphique. Car, de même que la vision de l'esprit précède rationnellement le mouvement de la volonté, ainsi la première phase de la vie contemplative tient plus du principe qui la fait commencer que de celui qui lui donne sa consommation. La lumière éclaire d'abord pour échauffer ensuite. Dès la première heure du jour le soleil inonde la terre de ses rayons, mais ce n'est que dans la seconde moitié de sa course qu'il fait ressentir les ardeurs de ses feux.

IV. — Outre les formes et les divisions de la contemplation que nous venons d'indiquer, il en est quelques autres qu'il importe de faire connaître.

[1] *De Relig.* l. 2, c. 13, n. 23 et 24, p. 182 : Dico tertio amorem Dei sine prævia cognitione non posse in hac vita experimento cognosci, ideoque nullum esse medium quo talis amor probabiliter suadeatur... Quia si dum amatur Deus nulla adest actualis cognitio, ergo nulla tunc est experientia, quia experientia dicit cognitionem.



La plus générale est celle qui divise la contemplation en unitive et en gratuitement donnée, *gratis datam*. La première sanctifie le sujet qui la reçoit, la seconde est destinée à l'instruction et à l'utilité du prochain.

En principe, la contemplation infuse est de l'ordre des grâces appelées gratuitement données, et les prodiges extérieurs qui l'accompagnent sont dirigés vers l'édification d'autrui. Voilà pourquoi la grâce sanctifiante et le mérite intérieur ne sont pas toujours unis aux phénomènes mystiques qui se produisent dans la contemplation, tels que les visions, les paroles, les révélations.

Cependant, hâtons-nous de le dire, cette séparation est rare et constitue dans l'ordre surnaturel une anomalie monstrueuse. En général, la grâce de l'union et de la charité est jointe à la grâce gratuite de l'illumination surnaturelle.

V. — L'illumination contemplative est imaginaire ou intellectuelle. De là deux espèces de contemplation, dont l'une s'opère par vision ou par parole imaginaire, et l'autre par vision ou par parole intellectuelle.

Nous n'entendons pas décider s'il se produit des visions intellectuelles pures, c'est-à-dire qui ne seraient précédées, ni accompagnées, ni suivies d'aucun exercice de l'imagination. Selon Scaramelli[1], il est très rare, même dans la plus sublime contemplation, que les visions et les paroles intellectuelles s'accomplissent sans mélange d'opération sensible. Philippe de la Très-Sainte-Trinité[2], tout en recon-

[1] *Dirett. Myst.* Tratt. 2, c. 17, n. 189, p. 118. Avverta il lettore che ragionando noi... delle visioni puramenti intellettuali, non intendiamo parlare di quelle che nè prima, nè dopo hanno alcun accompagnamento d'immaginazione, perchè queste rarissime volte si trovano anche nella mente dei più sublimi contemplativi; ma solo di quelle a cui non cooperano le immaginazioni, benchè vadano loro avanti, e vengan loro dietro per una certa naturalezza propria dello stato presente di nostra vita.

[2] *Theol. Myst.* P. 2, tr. 3, D. 2, a. 2, t. 2, p. 320.



naissant la rareté du fait, indique et développe les raisons qui en démontrent la possibilité et l'existence.

La loi commune est que ces deux sortes de communications divines se mêlent et apparaissent simultanément. Quand la part de l'une et de l'autre est notable, la contemplation peut être appelée mixte[1].

Cependant, bien que la connaissance tempérée d'idéal et de sensible soit, pour ainsi parler, plus humaine et plus en harmonie avec la condition présente de l'homme, la difficulté, tant débattue par les scolastiques, de l'intellectuel pur, est selon nous exagérée, et n'a d'autre raison d'être qu'une psychologie subtile que nous n'avons pas à discuter ici.

[1] Bona, *Via compend.* c. 10, n. 2. Mixta nuncupatur quando intellectus contemplans ab operatione phantasiæ dependet.

CHAPITRE IV

L'OBJET DE LA CONTEMPLATION

Dieu et ses attributs. — L'humanité sainte de Jésus-Christ. — La B. Vierge Marie et les Saints. — Les vérités et les mystères chrétiens. — L'Église glorieuse et militante, les âmes. — Ordre de ces manifestations. — Les trois mouvements circulaire, droit et oblique de l'âme vers Dieu.

I. — Saint Thomas[1] enseigne que l'objet principal de la contemplation est la vérité divine, et que les créatures, en tant qu'elles nous amènent à la connaissance de la cause première qui est Dieu, en sont l'objet secondaire.

Suarez[2] dit plus expressément que la contemplation a Dieu pour premier objet et qu'elle s'exerce secondairement sur les choses divines, les opérations créatrice et providentielle de Dieu, et sur tous les effets de sa puissance en tant qu'ils contribuent à nous le faire connaître.

D'après ce principe, universellement admis, Dieu est donc

[1] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 4. Ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter : uno modo principaliter; alio modo secundario vel dispositive. — Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia ejusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ... Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manu ducimur, secundum illud (*Rom.* I, 20) : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur,* inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manu ducitur homo in Dei cognitionem.

[2] *De Relig.* Tr. 4, l. 2, c. 9, n. 6, p. 157. Theologica vero contemplatio solum circa Deum per se primo versatur, et secundario circa res divinas vel opera aut beneficia Dei, vel effectus quatenus ad ipsius cognitionem conferunt.

le premier et le grand objet de la contemplation, et les créatures n'y apparaissent que pour manifester et exalter les différents attributs de Dieu, à qui elles servent comme de miroirs et de témoins.

Mais Dieu peut être considéré dans le mystère de son essence et dans la multiplicité de ses attributs. Il se révèle à ce double point de vue aux âmes contemplatives.

C'est un enseignement constant parmi les mystiques que la vue de l'adorable Trinité est l'acte principal de la contemplation et comme son objet propre[1].

Cette vision s'opère à des degrés divers. « Quand les âmes contemplatives, dit Schram[2], considèrent le mystère de la sainte Trinité dans l'obscurité de la foi et en s'aidant des lumières de la théologie, il leur survient quelquefois sur ce mystère une certaine lumière claire, chaleureuse, resplendissante, pacifiante et agréable, qui en représente les profondeurs avec une grande vivacité. »

Parfois on pénètre plus avant dans ces abîmes de la vie divine. Sainte Térèse raconte d'elle-même qu'il lui fut accordé de voir comment les personnes de la sainte Trinité sont unies et distinctes dans l'essence infinie.

« Récitant un jour, dit-elle[3], le Symbole de saint Athanase, il me fut donné d'entendre comment il n'y a qu'un seul Dieu et trois personnes en Dieu, mais si clairement que j'en demeurai grandement étonnée et consolée. Cela

[1] PHILIPP. a SS. Trinit. *Sum. Th. Myst.* Pars 2, tr. 3, a. 6, t. 2, p. 347. Etsi contemplatio supernaturalis ad omnia objecta se diffundat ad quæ contemplatio naturalis seipsam extendit, tam in creaturis quam in ipso Creatore, principalius tamen, secundum omnes suos gradus descriptos considerata, mysterium sanctissimæ Trinitatis quasi magis proprium ipsique proportionatum respicit objectum, utpote prorsus supernaturale.

[2] *Theol. Myst.* n. 277, t. 1, p. 466. In animabus contemplativis dum mysterium SS. Trinitatis sub fidei umbra, non sine adminiculo lucernæ theologiæ vident, tunc illis aliquoties supervenit quædam de hoc mysterio lux clara, calorifica, splendens, pacifica et jucunda, supremum hoc arcanum multa cum vivacitate repræsentans.

[3] *Sa Vie,* c. 39.



me servit beaucoup pour mieux connaître la grandeur de Dieu et ses merveilles. Aussi, quand je pense à la très sainte Trinité, ou que j'en entends parler, il me semble que je comprends comment cela peut être, et j'en éprouve un grand contentement. »

Nous dirons plus tard que la vision contemplative de la Trinité appartient régulièrement à la dernière étape de la vie mystique.

En second lieu, la contemplation s'alimente plus fréquemment encore de la vue des attributs de Dieu. Dieu, en effet, y révèle tour à tour sa simplicité, sa grandeur, sa sagesse, sa puissance, son immensité, sa justice, sa miséricorde, sa béatitude. Il y apparaît surtout comme vie, comme vérité, comme beauté, comme bonté, comme sainteté, comme infinitude, comme perfection absolue. Ce dernier aspect, qui forme le caractère distinctif de Dieu et qui embrasse tous ses attributs, est le spectacle ordinaire des contemplatifs.

Saint Bernard [1] résume ainsi les différentes manières dont Dieu se manifeste dans la contemplation : « Ceux qui, avec Marie Madeleine, ne s'occupent que de Dieu, considérant ce qu'il est dans le monde, dans les hommes et les anges, en lui-même, dans les réprouvés, aperçoivent par cette intuition contemplative que Dieu est la providence et le gouvernement du monde, le libérateur et le soutien des hommes, la douceur et la splendeur des anges : en lui-même, le principe et la fin; pour les damnés, objet de terreur et d'horreur; admirable dans les créatures, aimable dans les

[1] *De divers. serm.* 48. *De Paupert. volunt.* t. 3, p. 95. Hi vero qui cum Maria soli Deo vacant, considerantes quid sit Deus in mundo, quid in hominibus, quid in Angelis, quid in seipso, quid in reprobis, contemplantur quia Deus est mundi rector et gubernator, hominum liberator et adjutor, angelorum sapor et decor, in seipso principium et finis, reproborum terror et horror; in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in angelis desiderabilis, in seipso incomprehensibilis, in reprobis intolerabilis.



hommes, désirable dans les anges, incompréhensible en lui-même, intolérable dans les réprouvés. »

Selon les mystiques, on s'élève à la connaissance de Dieu par un double procédé, savoir : par affirmation et par négation, ou, comme s'expriment les scolastiques, par position et par ablation, *per positionem et per ablationem.*

Dans le premier, l'esprit affirme de Dieu tout ce qu'il aperçoit dans la créature, en ajoutant encore l'infini. Par le second, considérant dans l'être créé son caractère propre de fini et de limité, il conclut, par la négation même de la fin et de la limite, Dieu, dont l'attribut essentiel et fondamental est d'être sans bornes ni restriction, d'être simplement.

Saint Denis l'Aréopagite est le premier qui ait proposé, loué et suivi la voie de la négation comme la plus directe, la plus efficace et la plus parfaite pour donner la vraie notion de Dieu. On peut dire qu'elle forme l'idée dominante de sa THÉOLOGIE MYSTIQUE.

Voici comment il l'expose lui-même dans ce passage des NOMS DIVINS[1], déjà signalé, mais qu'il convient de citer encore :

« Il est une très divine connaissance de Dieu qui s'obtient par ignorance, au moyen d'une union supérieure à l'intelligence, lorsque l'esprit, se dégageant de tous les êtres et de plus se dépouillant de lui-même, s'unit aux clartés qui resplendissent au-dessus, et là, plongé dans ces splendeurs, s'illumine de l'inscrutable abîme de la Sagesse. »

Les Pères, les docteurs scolastiques et mystiques ont admis et expliqué cette définition de l'Aéropagite[2]. Parmi les Pères, nous signalerons en particulier saint Augustin[3]

[1] *Div. Nom.* c. 7, § 3. Migne, t. 3, col. 871.

[2] PHILIPPE de la T.-S. TRINIT. *Sum. Th. myst.* Pars 2, Tr. 1, Dis. 2, t. 2, p. 54. Dionysium, velut theologiæ mysticæ principem, secuti, tum sancti Patres, tum doctores mystici et scholastici, hunc duplicem contemplationis modum, per affirmationem scilicet seu positionem, et per negationem seu remotionem adducunt.

[3] *De Trin.* l. 5, c. 2, p. 333.



et saint Jean Damascène[1]; parmi les théologiens, le Docteur angélique[2] et le Docteur séraphique[3]; parmi les mystiques, Gerson[4] et Alvarez de Paz[5]. Ce dernier, développant une comparaison fournie par saint Denis, fait bien entendre en quoi consiste le procédé de l'affirmation et de la négation, de la position et de l'ablation.

« L'image d'un roi, dit-il, peut s'obtenir de deux manières : par la peinture et par la sculpture. La peinture procède par addition, et la sculpture par soustraction. L'une superpose des couleurs, l'autre retranche de la pierre ou du bois, jusqu'à ce que l'image se dessine et s'achève. Pareillement nous nous formons la notion de Dieu par un double moyen. Par le premier, à la façon des peintres, nous appliquons à Dieu, comme autant de couleurs, les perfections des créatures. C'est ainsi que nous disons que Dieu est sage, juste, etc., et nous disons vrai, car il est réellement tout cela. Par le second, ainsi que le font les sculpteurs, nous retranchons de Dieu, comme des parties superflues, ces mêmes attributions que nous lui avions assignées. Ainsi nous disons que Dieu n'est ni être, ni vie, ni sagesse, ni puissance, ni bonté, ni rien de ce qui n'est pas lui, et nous ne nous trompons pas : Dieu, en réalité, n'est rien de toutes ces choses, à la façon dont nous les concevons; par conséquent, selon que l'a sagement remarqué saint Denis, ces affirmations et ces négations ne sont pas opposées. Lorsque, par

[1] *De Fid. orth.* l. 1, c. 4. Migne, t. 94, col. 799.
[2] *Sum. theol.* 2. 2. q. 8, a. 7, et in 3 *sent.* d. 35, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2.
[3] *Sent.* l. 1, d. 22, a. 1, q. 1, t. 1, p. 364.
[4] *De Simplif. cord.* not. 7, t. 3, col. 459.
[5] *De Perf. contempl.* l. 5, P. 1, app. 3, c. 3, t. 6, p. 463. Imago alicujus regis duobus modis fieri potest, pictura et sculptura. Ars picturæ fingit imaginem additione, ars sculpturæ substractione... Ita duobus modis Dei conceptum efformamus. Primo quidem veluti pingendo, cum ei creaturarum perfectiones, quasi colores adscribimus... Secundo, veluti sculpendo, qua ratione, omnia quæ illi adscripsimus, ab eo quasi particulas superfluas removemus.

exemple, nous attribuons à Dieu la sagesse, nous entendons cette perfection par laquelle Dieu se connaît et connaît toutes choses; et quand nous nions en lui la sagesse, il s'agit de la sagesse limitée telle que nous la concevons. »

II. — Les faux mystiques ont voulu exclure l'humanité sainte de Notre-Seigneur Jésus-Christ du champ de la contemplation, comme indigne de la pureté et de la sublimité de cette opération divine. Selon les Béguards[1], les parfaits devaient s'abstenir de tout signe de respect envers le corps du Sauveur à l'élévation de l'hostie et du calice pendant le sacrifice; et descendre des hauteurs de la contemplation pour s'occuper du sacrement de l'Eucharistie ou du mystère de la Passion, était une imperfection.

Molinos[2] rangeait parmi les faiblesses de l'amour sensible les actes affectifs envers la sainte humanité du Rédempteur.

Tel n'est pas l'enseignement des vrais Docteurs.

Saint Paul, à qui Dieu n'avait pas refusé la grâce de la contemplation, puisqu'il nous parle lui-même de ses visions et de ses révélations[3], faisait profession pourtant de ne savoir qu'une chose : Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié[4].

A son exemple, l'Aréopagite exalte le mystère de l'Incarnation en des termes qui ne permettent pas de douter qu'il le plaçait parmi les objets les plus dignes de la contemplation surnaturelle.

[1] *Damn. prop.* CLEMENTIN. l. 5, tit. 3, *de hær.* c. 3. Quod in elevatione corporis Jesu Christi non debent assurgere, nec eidem reverentiam exhibere, asserentes quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate et altitudine suæ contemplationis tantum descenderent, quod circa ministerium seu sacramentum Eucharistiæ, aut circa Passionem humanitatis Christi, aliqua cogitarent.

[2] *Prop.* 35, *ex damn. ab Innoc. XI,* 1687 : Non debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos, aut humanitatem Christi, quia cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.

[3] *II Cor.* XII, 1. Si gloriari oportet,... veniam autem ad visiones et revelationes.

[4] *I Cor.* II, 2. Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum.

« Ce qu'il y a de plus manifeste dans toute la théologie, dit-il[1], Jésus revêtant la divinité de notre chair, ne saurait être exprimé par aucune parole, ni conçu par aucune intelligence, non pas même par le premier et le plus auguste des anges!... » Et plus loin[2], citant son maître, le très saint Hiérothée : « La divinité de Jésus, cause et consommation de tout, maintient l'accord des parties avec le tout...; elle définit tous les principes et tous les ordres, et elle siège au delà de tout principe et de tout ordre... Elle est indicible et ineffable par-dessus l'intelligence, par-dessus la vie, par-dessus la substance... En s'abaissant par amour pour l'homme jusqu'à sa nature, prenant en vérité notre substance, s'appelant homme, lui le Dieu suprême, Jésus n'en a pas moins gardé ce qui surpasse la nature et la substance de l'homme, non seulement parce qu'il s'est associé l'humanité, sans rien perdre de sa surabondante plénitude dans cet inénarrable anéantissement, mais encore, merveille des merveilles! parce qu'il fut surnaturel en notre nature et supersubstantiel en notre substance, ayant excellemment toutes choses, tout ce qui est nôtre par nous, et tout ce qui est au-dessus de nous. »

Sans doute, ces expressions emphatiques regardent la Divinité, dont l'infinie perfection sauve le langage humain de toute exagération; mais, comme le remarque saint Denis, depuis l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine, l'homme ne se sépare pas de Dieu, ni Dieu de l'homme; c'est l'Homme-Dieu[3].

Cassien signale à son tour, parmi les objets ordinaires de

[1] *De Div. Nom.* c. 2, § 9. Migne, t. 3, col. 648.

[2] *De Div. Nom.* c. 2, § 10. Migne, t. 3.

[3] Alvarez Pélage, *De Planctu Eccl.* l. 2, c. 52, f. clxxv, Lyon, 1517. Quod dicunt isti (Beguardi) maledicti, quod caderent a perfectione suæ contemplationis si de carne Christi aut de passione ejus aliquid cogitarent, insanum est manifeste et diabolicæ arrogantiæ, quia videndo corpus Christi vident Deum per fidem et divinitatem ejus, quæ conjuncta est carni Christi.

la contemplation, le mystère du Verbe incarné[1]. Saint Bernard[2] proclame que le Christ est venu illuminer notre entendement, et n'a opéré tant de prodiges que pour détacher notre esprit des choses de ce monde, l'occuper sans cesse des prodiges de sa charité, et lui faire un trésor inépuisable de saintes pensées. Sainte Térèse[3] s'élève avec force contre ceux qui voudraient détourner les âmes parfaites de considérer l'humanité de Jésus-Christ, et déclare que, ayant été elle-même pendant quelque temps dans cette fausse persuasion, son âme en ressentit les plus grands dommages.

On peut objecter que ces témoignages de saint Bernard et de sainte Térèse concernent la méditation, et qu'il s'agit ici de la contemplation.

A cela nous répondrons que la contemplation acquise a le même objet que la méditation, et que si la méditation des âmes les plus parfaites s'exerce sur la sainte humanité du Sauveur, on ne voit pas pourquoi cet objet sacré serait exclu de la contemplation. D'ailleurs la séraphique Térèse, loin de distinguer entre l'oraison active et la contemplation, suppose que la considération amoureuse de la vie ou de la passion de Notre-Seigneur peut déterminer l'extase, qui est éminemment un acte de la contemplation.

« Cette impuissance de discourir, dit-elle[4], leur fait croire

[1] Collat. 1, c. 15, Migne, *Patr. l.*, t. 49, col. 505. Contemplatio vero Dei multifarie concipitur. Nam Deus non sola incomprehensibilis illius substantiæ suæ admiratione cognoscitur, sed etiam... cum postremo dispensationem suæ Incarnationis pro nostra salute suscepit, ac mirabilia mysteriorum suorum in cunctis gentibus dilatavit.

[2] *Serm.* 3. *In Asc. Dñi.* n. 2, t. 2, p. 297. Christus intellectum illuminat, Spiritus sanctus affectum purgat. Venit enim Filius Dei, et tot et tanta mirabilia in mundo operatur, ut non immerito intellectum nostrum ab omnibus mundanis rebus evocaverit, ut semper cogitemus et nunquam cogitare sufficiamus quia mirabilia fecit. Vere latissimos nobis ad spatiandum intelligentiæ campos dereliquit et torrens cogitationum istarum profundissimus est, qui, juxta Prophetam, non possit transvadari.

[3] *Chât. intér.*, 6 Dem., ch. 7.

[4] *Ibid.*



qu'elles ne peuvent pas même penser aux souffrances du Sauveur, en quoi elles se trompent. Ainsi donc, si elles n'y pensent pas souvent, qu'elles s'efforcent de le faire; je sais que la plus sublime oraison ne les en empêchera point. Si pendant qu'elles pensent à un mystère de la vie ou de la passion de Notre-Seigneur, le divin Maître les fait entrer, malgré elles, en extase, à la bonne heure, qu'elles cèdent, etc... »

Quant à la contemplation infuse, c'est un fait d'expérience mille fois répété, que Jésus-Christ y apparaît fréquemment comme homme. Quel est le contemplatif qui n'ait pas aperçu dans ses transports le divin Crucifié, ses plaies sacrées, sa face adorable, son cœur embrasé? Ces sortes de manifestations se lisent à chaque page dans les vies de saint François d'Assise, de saint Philippe de Néri, de saint Joseph de Copertino, de sainte Brigitte, de sainte Catherine de Sienne, de sainte Térèse et de tant d'autres.

En traitant dans notre seconde partie des apparitions du Sauveur, nous produirons des faits en grand nombre, et nous remarquerons en particulier que le sacrement de l'Eucharistie est le théâtre ordinaire des manifestations corporelles de Jésus-Christ.

Et en quoi la chair sacrée de l'Homme-Dieu et son âme sainte répugneraient-elles à la contemplation? Les bienheureux n'ont pas au ciel, après celle de Dieu, de plus douce vision. « Leur regard tombe d'abord sur la divinité de Jésus-Christ, dit saint Thomas[1], mais il se repose ensuite sur son humanité, et, dans la contemplation de l'une et de l'autre, ils trouvent une délectation qui fait leur béatitude. »

[1] *Quodlib.* 8, a. 20. Illud ad quod primo attendunt sancti est ipse Deus, et eum habent medium cujuslibet cognitionis, et regulam cujuslibet operationis; et sic prius contemplantur divinitatem Christi, quam ejus humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt. Unde dicitur (*Joan.* x, 9) : *Ingredientur* scilicet Beati ad contemplandam divinitatem Christi et *egredientur* ad contemplationem ejus humanitatis et *utrobique pascua invenient*, id est delectationem.

Telle est la doctrine professée par les Pères : saint Augustin[1], saint Léon[2], saint Grégoire le Grand[3], Cassien[4], saint Bernard[5]; et par les docteurs spirituels les plus renommés : Thauler[6], Rusbroch[7], Louis de Blois[8], saint Jean de la Croix[9], Alvarez de Paz[10], Schram[11] et Scaramelli[12].

La seule difficulté que l'on puisse opposer se tire des expressions et des affirmations de quelques mystiques, qui semblent indiquer que la considération de l'humanité de Jésus-Christ ne convient qu'aux commençants.

C'est à tort qu'on allègue l'autorité de l'Aréopagite disant à Timothée au début de sa THÉOLOGIE MYSTIQUE[13] : « Pour toi, cher Timothée, exerce-toi sans relâche aux spectacles mystiques, laissant de côté les sens et les opérations intellectuelles, tout sensible et tout intelligible, tout non-être et être, et, par l'*agnosie,* élève-toi autant que possible au-dessus de toute substance et gnose. »

Saint Denis décrit ici le procédé mystique pour s'élever à la connaissance de Dieu par la voie de la négation, qu'il appelle *agnosie* ou ignorance, et non l'objectif complet de la contemplation. Ce que nous avons cité de lui sur le rang

[1] *Sermo* 55, *de Verbis Domini.*
[2] *Serm.* 16, *de Passione.*
[3] *Moral.* l. 31, c. 49-52. Migne, t. 76, col. 627.
[4] *Coll.* 1, c. 15, col. 505.
[5] Loc. cit. et serm. 7, *in Cœn. Dom.*
[6] *Inst.* c. 36, p. LXIX.
[7] *De ornatu spirit. nupt.* l. 2, c. 62, p. 353.
[8] *Inst. spir.* c. 6, p. 412.
[9] *Montée du Carmel,* l. 3, ch. 1.
[10] *De Natur. contempl.* l. 5, Part. 2, c. 2, t. 6, p. 487.
[11] *Theol. myst.* § 279, t. 1, p. 468.
[12] *Dirett. Mist.* Tratt. 2, c. 11, p. 84.
[13] *Theol. myst.* c. 1. Migne, t. 3, col. 997 : Tu vero, chare Timothee, in mysticis contemplationibus intenta exercitatione, et sensus relinque, et intellectuales operationes, et sensibilia et intelligibilia omnia, et ea quæ sunt et quæ non sunt universa, ut ad unionem ejus qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas.

qu'il assigne au mystère de l'Homme-Dieu, dans la Théologie, contredit suffisamment l'interprétation des faux mystiques.

On cite encore à l'appui de ce prétendu axiome spirituel saint Bernard[1], Thauler[2], saint Jean de la Croix[3]. Ces auteurs nous semblent recommander aux méditatifs et aux commençants la considération approfondie, répétée, laborieuse, des souffrances et des plaies sacrées du Sauveur, tandis qu'ils conseillent aux contemplatifs de s'abandonner à l'intuition simple, paisible et affective qui les ravit, sans effort sensible pour résister ou pour attirer.

Saint Bonaventure paraît plus explicite dans ses MÉDITATIONS, si toutefois l'ouvrage est de lui, car il dit que « la contemplation de l'humanité du Christ est pour les commençants et les imparfaits[4] ». Mais le Docteur séraphique l'entend, comme saint Bernard qu'il cite longuement, du travail de la méditation, ainsi qu'il l'explique dans la suite[5], et n'a garde d'interdire ce genre de considération aux parfaits : c'est plutôt la vue pure de Dieu, ordinaire aux contemplatifs, qui est refusée aux commençants. La seule conclusion que l'on puisse déduire de là est que la sainte humanité de Jésus-Christ alimente non moins la méditation que la contemplation, tandis que la contemplation se dilate en outre dans des horizons que la méditation n'aborde pas.

[1] *Serm.* 62, *in Cant.* t. 3, p. 352.
[2] *Institut.* l. 35.
[3] *Montée du Carmel,* l. 2, ch. 32, p. 142.
[4] *Medit. vitæ Christi,* c. 50. Vivès, t. 12, p. 576. Pro incipientibus et imperfectis est contemplatio humanitatis Christi quam in hoc libello describo.
[5] *Ibid.* c. 51, p. 578. Unde tanquam familiarior non tantum perfectionibus, sed etiam rudibus proponitur intuenda; tum quia in ea (contemplatione) sicut in activa, et a vitiis purgamur et virtutibus imbuimur; unde cum activa concurrit. Cum igitur dicitur quod activa debet præcedere contemplativam, verum est in aliis sublimioribus suis generibus, scilicet cœlestis curiæ et majestatis Dei quæ tantum perfectis reservantur. Et ideo ista de humanitate Christi rectius et proprius meditatio quam contemplatio nominari debet.

III. — Nous dirons à l'endroit des apparitions que la Bienheureuse Vierge Marie, les anges et les saints interviennent fréquemment dans les visions contemplatives.

C'est encore un faux principe de spiritualité réprouvé par l'Église[1], que de vouloir éliminer la très sainte Mère du Sauveur et les bienheureux de la dévotion épurée et de l'oraison contemplative. Étrange aberration, dirons-nous avec le P. Scaramelli[2], de s'imaginer que la dévotion à la Reine et aux heureux habitants du ciel empêche la contemplation! Que l'on considère cet acte en soi ou dans les conditions qui le préparent, l'intervention de la glorieuse Vierge et des saints qui contemplent les splendeurs éternelles, loin d'être un obstacle, est, au contraire, un moyen pleinement en rapport avec la nature même de cette surélévation de l'esprit en Dieu.

Les anges forment le cortège du Roi de gloire et sont ses intermédiaires réguliers entre lui et les créatures inférieures. Voilà pourquoi la théologie leur attribue l'exécution de la plupart des manifestations divines. Il est donc naturel que ces messagers célestes apparaissent souvent dans les visions surnaturelles.

IV. — Toutes les vérités chrétiennes et le monde même de la nature, vu du côté de la foi, peuvent occuper et fixer les regards du contemplatif.

Cassien résume, au chapitre xve de sa première conférence[3], les principaux aspects de Dieu ou des créatures que la contemplation peut manifester. Les bienfaits de Dieu dans la sanctification des prédestinés, les prodiges de sa puissance et de sa providence sur le monde, sa science à laquelle rien n'échappe dans le présent, le passé et l'avenir,

[1] *Prop.* 36, *ex* 68 *Mich. Molinos damn. ab Innoc. XI.* Nulla creatura nec B. Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

[2] *Dirett. Mist.* Tratt. 2, c. 13, n. 139, p. 99.

[3] Migne, *Patr. lat.*, t. 49, col. 505.

sa clémence ineffable et son infatigable longanimité, la gratuité de la prédestination envers ses élus et la sagesse des moyens qu'il met en œuvre pour la réaliser, sa libéralité à récompenser les justes et la béatitude dont il les enivre; l'œuvre inconcevable de l'Incarnation avec la multitude des grâces et des merveilles renfermées dans ce mystère; enfin, Dieu même se dévoilant de mille manières aux regards épurés de l'esprit, ou se livrant à l'âme par une communication inénarrable : tels sont, selon Cassien, les spectacles ordinaires des contemplatifs.

Parmi ces visions il convient de signaler, comme la plus fréquente et la plus commune, celle des mystères de la vie, de la mort et de la gloire de Jésus-Christ et de sa sainte Mère.

En traitant des stigmates, nous montrerons le divin Crucifié associant les âmes les plus aimées et les plus aimantes, non seulement à la connaissance, mais encore à la participation mystique de ses douleurs. Outre ce mystère fondamental du Christianisme, le Sauveur leur dévoile encore les autres circonstances publiques et les intimités les plus secrètes de sa vie mortelle et glorieuse. Les âmes privilégiées qui ont reçu ces confidences divines sont innombrables. On peut citer, parmi celles qui ont eu la plus large part, sainte Brigitte, sainte Gertrude, la bienheureuse Osanne de Mantoue, sainte Élisabeth de Sconauge. Cette dernière [1], outre les scènes douloureuses de la Passion, dont la vue lui était habituelle, voyait se dérouler tour à tour les mystères de l'Incarnation, de la Nativité, de l'Épiphanie, de la Présentation au temple, avec la part de la très sainte Vierge dans chacun d'eux.

V. — Un autre spectacle souvent révélé aux contemplatifs est le monde de la gloire et de la grâce.

[1] ECBERT. BB. 18 juin, t. 24, p. 508-516.

Montrer à l'âme les splendeurs et les béatitudes du ciel, c'est l'enflammer d'amour et de saints désirs envers le Dieu qui se communique avec tant de bonté et de magnificence à ses élus. Un simple regard de la contemplation en découvre plus sur l'état des bienheureux qu'on ne pourrait en pénétrer pendant plusieurs années de méditation [1].

Il suffit d'ouvrir l'histoire des plus célèbres contemplatifs pour constater combien sont fréquentes les manifestations que Dieu fait sur la gloire et la béatitude, dans cette entrevue lumineuse et délicieuse qui lui sert de prélude.

Dieu y dévoile encore l'état des âmes voyageuses, la sainteté, les épreuves et les triomphes de l'Église militante.

La vie divine répandue dans les âmes par la lumière encore voilée de la foi, et par le feu intime et caché de la charité, les unissant par une cimentation mystérieuse, comme des parties d'un même corps à Jésus-Christ, en qui cette vie réside en plénitude, et d'où elle se dilate sur chacun de ses membres, comme le sang jaillit du cœur jusqu'aux extrémités du corps, pour les vivifier; au dehors, la beauté, le sens et l'éloquence du culte, l'organisation de la hiérarchie, l'infaillibilité et la sainteté en permanence au sein de la corruption générale et à l'aide d'instruments infirmes et misérables : après les abîmes de l'infini et les splendeurs de la gloire, peut-on concevoir un spectacle plus digne de la contemplation divine [2]?

[1] ALVAREZ DE PAZ, *de Nat. contempl.* l. 5, p. 2, c. 2, t. 6, p. 488 : Tertio est perfecta contemplatio de patria cœlesti et de bonis illis æternis quæ sanctis parata sunt. Hic anima Angelorum naturam, gratiam et gloriam, sanctorum labores pro Deo in hac vita susceptos, sanctitatem et felicitatem; Reginæ sanctorum Mariæ viscera erga genus humanum, altitudinem et opes Matre Dei dignas intuetur, et illam civitatem pacis et perpetuæ claritatis admiratur. In ictu oculi plura et majora per contemplationem de illo statu Beatorum perspicacius videt quam in multo tempore meditationis antea cognoverat.

[2] ALVAREZ DE PAZ, *Ibid.* p. 490. Quarto est contemplatio de statu militantis Ecclesiæ. Proponitur enim animæ, insolita quadam luce, sanctæ

Enfin, cette élévation miséricordieuse ayant pour but suprême la sanctification de l'âme et son entière consommation en Dieu, on comprend que l'illumination éclate aussi sur l'âme elle-même, pour lui dévoiler sa misère, les opérations de la grâce, les prodiges de la providence surnaturelle à son égard, afin que, anéantie, dilatée, transportée sous ces clartés divines, elle s'abandonne aux abaissements de l'humilité, aux élans de la reconnaissance et aux ardeurs de l'amour[1].

VI. — Après avoir reconnu les objets de la contemplation, on peut se demander s'il existe dans leur manifestation un ordre hiérarchique.

Dieu n'est astreint à aucune loi inflexible dans la concession de ses dons; il les dispense et les mesure à son gré, selon les desseins de sa providence surnaturelle sur les âmes. Supprimer la liberté dans l'amour, c'est supprimer l'amour même.

Cependant, sans se les imposer comme une nécessité, Dieu suit des lois dans ses rapports mystiques avec les âmes. Mais, à raison de la gratuité de ces dons, la loi se détache difficilement et n'est pas rigoureuse.

La gradation normale de la contemplation acquise répond, en principe, à l'ordre même de la méditation, et cet ordre paraît être de considérer d'abord les vérités chrétiennes qui éclairent l'esprit et règlent pratiquement la vie; puis d'étudier en Jésus-Christ le modèle parfait, ensuite de

hujus matris nostræ dignitas et sanctitas. Quam ardenter a Deo sponso ejus diligatur, quam potenter ab omni falsitate defendatur et columna veritatis efficiatur, quam fideliter a tentationibus et persecutionibus tyrannorum et hæreticorum liberetur, quam affluenter sanctis et perfectis viris impleatur, quam misericorditer in filiis rebellibus scilicet in peccatoribus sustineatur, quam infallibiliter in prædestinatis ad præmium vocetur... Alia est ergo facies Ecclesiæ cum inadvertanter aspicitur, aut cum per lucem contemplationis videtur.

1 Alvarez de Paz, *de Nat. contempl.*, p. 490. Contemplatio est de nobismetipsis : in qua innotescit nobis qui et quales simus, quid operaturi simus, et quid de benignitate Domini sperare debeamus.

s'élever jusqu'à l'admiration des attributs relatifs et absolus de Dieu, et enfin de sa constitution intime dans la trinité des personnes.

Or la contemplation acquise, ne succédant en général à la méditation que lorsque celle-ci est parvenue à son apogée, c'est Dieu qui en est l'objectif le plus ordinaire. Mais, de fait, les attraits que l'Esprit-Saint jette dans l'âme sont si divers, et l'intervention divine qui fait passer du raisonnement à la pure intuition si variée, qu'il est moralement impossible de préciser des règles générales et constantes. Il est des âmes qui passent toute leur vie à méditer un sujet unique, la Passion du Sauveur, par exemple, le mystère de l'Eucharistie, la bonté et la sagesse de la Providence, telle ou telle vertu chrétienne. D'autres, après avoir commencé par des considérations sur Dieu et ses attributs, sur la nature ou sur des vérités spéculatives de la religion, n'en viennent que tard à méditer les souffrances de l'Homme-Dieu, et s'étonnent d'avoir si peu goûté jusque-là un sujet si propre à exciter la foi et l'amour.

La marche de la contemplation infuse n'est pas moins difficile à déterminer. Sans doute les visions imaginaires, comme moins parfaites, précèdent régulièrement les visions intellectuelles; mais dans les unes et dans les autres les mêmes objets peuvent apparaître, quoique d'une manière différente. Il est un point toutefois sur lequel les affirmations des maîtres sont suffisamment constantes, c'est que la manifestation de Dieu comme Trinité est réservée pour l'apogée de l'ascension mystique.

En résumé, selon la doctrine des théologiens et des mystiques, Dieu est le principal objet de la contemplation, et toutes les créatures et les vérités quelconques, en tant qu'elles conduisent à Dieu, en sont l'objet secondaire; conformément à la loi de la connaissance humaine, les phénomènes de l'ordre inférieur apparaissent avant les faits

de l'ordre divin, et principalement avant le mystère de l'auguste Trinité, qui consomme ainsi la vie mystique dans la créature, comme il est en Dieu la dernière expression de la perfection essentielle et infinie.

VII. — Saint Denis l'Aréopagite ramène les opérations intellectuelles dans l'ascension vers Dieu aux trois mouvements circulaire, droit et oblique.

Ces sortes de conceptions et de formules répondaient trop bien à la méthode des scolastiques, pour qu'aucun d'eux pût se croire dispensé de les reproduire; nous citerons donc, nous aussi, ce célèbre passage; le voici littéralement traduit[1] :

« Les célestes intelligences se meuvent, dit-on, circulairement, quand elles s'unissent aux splendeurs sans commencement ni fin du beau et du bon; directement, lorsque, s'appliquant à la providence des êtres inférieurs, elles dirigent tout en ligne droite; obliquement, tandis que, venant en aide aux subalternes et demeurant fermes dans leur immobilité sur le principe même qui la produit, le beau et le bon, elles tournent autour de ce centre sans s'arrêter jamais.

[1] *Nom. div.* c. 4, §§ 8 et 9, Migne, t. 3, col. 703 et sqq. Divinæ mentes dicuntur moveri circulariter quidem, dum principio fineque carentibus, pulchri bonique splendoribus uniuntur; directe autem quando ad inferiorum providentiam procedunt, recte omnia dirigendo; oblique vero, dum inferioribus consulentes in eodem statu perpetuo manent, circa bonum et pulchrum ejusdem status causam, semper se versantes. Animi autem motus orbicularis est ejus ab extraneis in semetipsum introitus, spiritaliumque ipsius facultatum unimoda inflexio, quæ quasi in circulo fixum et ab omni errore liberum motum ei tribuit, et a multis rebus extraneis ipsum convertit ac colligit, primum ad se, deinde quasi jam unius modi effectum, conjunctis uno modo facultatibus conjungit, atque ita demum ad pulchrum et bonum manuducit, quod supra omnia quæ sunt et unum et idem, et sine principio et sine fine est. — Oblique vero cietur animus, quando pro captu suo notionibus divinis illustratur, non spiritali quidem unito modo, sed cogitando et discurrendo quasi permixtis fluxisque actionibus. — Directe vero movetur quando, non ad seipsum ingreditur, neque singulari motu spiritali fertur, nam hic motus circularis est, ut dixi, sed ad ea quæ ipsi vicina sunt progreditur, et a rebus externis, non secus ac signis quibusdam variis ac multiplicibus, ad simplices et unitas contemplationes revocatur.



« L'âme aussi a un mouvement circulaire par lequel, des choses extérieures, elle se replie sur elle-même, ramasse en l'unité ses facultés spirituelles, pour s'enfermer dans un cercle d'où elle ne peut s'égarer, et, libre de la multiplicité extérieure, recueillie en elle-même, concentre ses puissances dans une unité parfaite, et atteint ainsi le beau et le bon, au-dessus de tous les êtres, un et identique, sans commencement et sans fin.

« Elle a ensuite un mouvement oblique, en ce qu'elle est éclairée, selon sa capacité, de divines notions, non point par intuition et dans l'unité, mais grâce au raisonnement et au travail déductif, et comme par l'effet d'opérations complexes et transitoires.

« Enfin, elle a un mouvement direct, non pas en tant qu'elle rentre en elle-même et qu'elle marche par un regard intuitif, car il y aurait, comme je l'ai dit, mouvement circulaire; mais bien en tant qu'elle gravite vers ce qui l'environne, et que des objets extérieurs, comme de divers et multiples symboles, elle s'élève aux contemplations simples et unes. »

Saint Thomas[1] et tous les auteurs spirituels ont recueilli cette interprétation du grand mystique, et ont appliqué le

[1] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 6. Operatio intellectus in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti. Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales; et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ : nam quidam est circularis, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum. Alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab uno ad aliud. Tertius autem est obliquus quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus, id quod simpliciter habet uniformitatem attribuitur motui circulari, operatio autem intelligibilis secundum quam proceditur de uno ad aliud attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo.



triple mouvement dont il parle aux trois modes par lesquels l'âme monte l'échelle de la contemplation.

Dans le mouvement circulaire, l'âme se meut autour de Dieu par un mouvement d'amour uniforme très pur, délicieux, comme autour d'un centre unique qui l'attire et la ravit.

Par le mouvement droit, l'âme passe de la contemplation des créatures à l'admiration de Dieu, en qui elle se fixe et se repose dans l'amour.

Le mouvement oblique la fait descendre de la vision de Dieu à celle des créatures, pour de là revenir à sa première intuition, avec un redoublement d'ivresse admirative et amoureuse.

Le premier mouvement convient spécialement à la contemplation infuse, quoiqu'il puisse se rencontrer transitoirement dans la contemplation acquise.

Le second caractérise plutôt la contemplation acquise, parce qu'il tient de la marche discursive de la méditation.

Le troisième, l'oblique, peut se rencontrer dans l'une et dans l'autre contemplation.

CHAPITRE V

LES CAUSES DE LA CONTEMPLATION

LA PART DE L'HOMME

Deux principes : Dieu et l'homme. — Concours de l'homme dans la contemplation soit passive, soit active. — On peut désirer, demander et espérer la contemplation acquise. — Y a-t-il de la présomption à prétendre également à la contemplation infuse?

I. — Les deux principes qui entrent en acte dans la contemplation sont Dieu et l'homme[1]. Pour assigner avec exactitude la part qui revient à l'un et à l'autre, il faut bien entendre les acceptions diverses renfermées sous ce mot de cause.

Prise en général, la causalité peut signifier une préparation, même éloignée, ou une influence immédiate et efficiente. A vrai dire, la cause véritable est toujours efficiente. La préparation éloignée est négative ou positive, selon qu'elle se borne à écarter les obstacles ou qu'elle apporte un concours direct et effectif.

Il n'importe pas moins de distinguer entre la contem-

[1] LE GAUDIER, *De Natura et statibus perfectionis,* P. 1, sect. 3, c. 3, in fol. p. 130. Igitur causa ejus efficiens duplex est, Deus et homo, ita tamen ut Deus ipse pene omnia hic efficiat; at, plerumque homo tam parum influat ut videatur..., potius sese passive tantum habere.



plation infuse et la contemplation ordinaire; car la voie pour arriver à l'une n'est pas celle qui conduit à l'autre.

Ces distinctions faites, recherchons dans quelle mesure Dieu et l'homme concourent dans les opérations contemplatives.

La part de l'homme étant négative ou tout au plus préparatoire, commençons par l'homme.

II. — Dans la contemplation passive, l'action de l'homme se réduit à écarter les obstacles.

Le premier et le plus grand de ces obstacles est le péché. Bien que la contemplation, comme illumination de l'esprit, appartienne à l'ordre des grâces gratuitement données, et à ce titre puisse absolument se rencontrer dans les pécheurs, la loi générale est que cette faveur n'est accordée qu'aux âmes sanctifiées. « La sagesse, dit l'Écriture, n'entrera point dans une âme livrée au mal, et n'habitera pas dans un corps soumis au péché[1]. » La contemplation, qui est comme une effusion de la sagesse divine, repousse donc les ténèbres et les contradictions du mal moral.

Un autre obstacle est l'attache aux créatures. « S'il y a si peu de contemplatifs, dit l'auteur de l'IMITATION[2], c'est qu'ils sont en petit nombre ceux qui savent se séparer des choses périssables et créées, et, sans ce dégagement universel, l'esprit ne peut ni s'élever ni se fixer aux choses divines. »

La fuite du péché et la mortification des passions qui nous précipitent vers les biens sensibles s'obtiennent par la pratique des vertus morales. C'est pourquoi saint Thomas[3]

[1] *Sap.* I, 4.

[2] *De Imit. Christi,* l. 3, c. 31, n. 1. Oportet igitur omnem supertransire creaturam et seipsum perfecte deserere ac in excessu mentis stare et videre te omnium conditorem cum creaturis nil commune habere. Et nisi quis ab omnibus creaturis fuerit expeditus, non poterit libere intendere divinis. Ideo enim pauci inveniuntur contemplativi, quia pauci sciunt se a perituris et creaturis ad plenum sequestrare.

[3] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 2. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis in quo essen-

les signale comme des dispositions qui préparent à la vie contemplative. Une âme purifiée, maîtresse de la chair, qui a horreur de tout ce qui souille et obscurcit, est un tabernacle vivant où Dieu peut descendre et resplendir. La charité effective l'a disposée aux enivrements de la charité affective, qui sont le partage de la contemplation : en se dégageant de la créature elle se rapproche de Dieu, et en poussant du pied la terre elle s'élève vers le ciel.

Mais la sainteté, si sublime soit-elle, n'est jamais qu'une condition purement négative, qui ne donne ni droit ni assurance de parvenir à la contemplation infuse. Ici tout dépend Dieu, et sa libéralité peut suppléer en un instant à cette préparation éloignée qui vient de l'homme.

Au moment où elle reçoit la grâce de la contemplation surnaturelle, l'âme se trouve donc dans l'une de ces deux situations. Ou bien, déjà préparée par la pratique des vertus morales et unie à Dieu par la charité, elle est invitée suavement à passer de la vie laborieuse au repos de la contemplation; ou, encore dans les abîmes du péché, dans les liens des créatures, elle est soudainement enlevée et élevée par la miséricorde et la toute-puissance de Dieu, de la haine ou de la tiédeur, aux transports de l'amour. Ces transitions subites sont rares, mais elles se rencontrent[1].

tialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

[1] Alvarez de Paz, l. 5, P. 1, app. 1, c. 1, t. 6, p. 396. Duobus modis solet animus ad contemplationis gratiam pervenire : altero per solam Dei gratiam, altero per divinam gratiam excitantem et adjuvantem hominis propriam industriam. Qui primo illo modo perveniunt, dicuntur pertrahi vel rapi; qui secundo, dicuntur introduci... In illa, cælestis sponsus non aliter quam magnus animam abripit et resistentem interdum ad divina sustollit; in hac, ut magister docet, et quid ipsa facere debeat, ut ascendat solerter præscribit. In illa non semel nullam ex parte animæ præparationem exspectat; sed ad ostentationem potentiæ et misericordiæ prorsus imparatam et in oppositum conantem, ut constat in Paulo, immensa caritate nobilitat; in ista puritatem et

La loi est celle de la préparation graduelle et méritoire; et, par ce point de vue, la contemplation infuse se rapproche de la contemplation acquise, où la part de l'homme est plus considérable, ainsi que l'indiquent les qualificatifs d'acquise, d'active, de naturelle, qui servent à la désigner et à la distinguer.

Dans cette dernière, en effet, non seulement l'homme écarte ce qui empêche ou retarde l'adhésion de l'âme à Dieu, il peut encore se disposer à l'intuition simple par une vertu calme et généreuse qui épure, assouplit et élève l'âme, et aussi en cédant aux mouvements affectifs et admiratifs qui naissent de la méditation et préludent à la contemplation.

On peut ramener à six les dispositions qui préparent et secondent l'oraison contemplative.

La première est une connaissance, au moins générale et confuse, de la contemplation, et la volonté de s'y livrer dès que Dieu daignera y introduire. Pour déterminer l'âme à l'effort et à l'immolation que cette élévation impose, il est bon de considérer son excellence, ses fruits et ses douceurs [1].

La pureté du cœur est encore plus efficace et plus importante pour disposer à la vie contemplative. Cette pureté comprend l'absence, non seulement de tout péché grave, mais aussi de toute faute légère [2] et de tout manquement

non exiguam virtutem animæ postulat, ut luce illa supernaturali divinæ sapientiæ perfundat. Illa prima ratione trahuntur pauci, imo et rari, non quidem ut in salebra suorum vitiorum hæreant, sed ut brevius et efficacius atque felicius perfectionem consequantur; hac ducuntur et vocantur multi, ut seipsos ex divina gratia præparantes munere contemplandi donentur.

[1] Philippe de la T.-S.-Trinité, *Sum. Th. myst.* P. 2, Tr. 1, D. 1, a. 3, t. 2, p. 18. Prima igitur dispositio ad vitam contemplativam est cognitio saltem confusa et generalis ipsius. Unde qui eam aggreditur debet ejus naturam, proprietates et effectus mirabiles aliquo modo præcognoscere, tum ut absolute velit, tum quia nihil volitum quin præcognitum, etc. etc.

[2] Alvarez de Paz, l. 5, P. 1, app. 1, c. 3, t. 6, p. 399. Contemplatio volatus est, et volatus in cœlum: peccatum pondus est quo anima deprimitur

délibéré. Le plus petit fétu qui pénètre dans l'œil suffit pour troubler la vue et empêcher la claire vision des objets extérieurs; de même toute tache volontaire obscurcit l'œil de l'âme et devient un obstacle à l'intuition des choses divines[1]. C'est pour cela que le Sauveur recommandait la pureté de cœur à ceux qui veulent voir Dieu[2].

La troisième disposition est une continuelle mortification des passions, laquelle établit dans une pleine et sereine possession d'elle-même la partie supérieure de l'âme où se consomme la contemplation[3].

Une autre disposition qui précède et aussi accompagne la vie contemplative est l'exercice constant des vertus morales. Il convient qu'avant de recevoir les impulsions extraordinaires de l'esprit de Dieu, l'âme soit entièrement soumise aux lois de la raison, et cet empire s'exerce et s'obtient par les vertus morales[4].

et inclinatur ad terram. Abjiciendum est pondus ut mens tua ex societate corporis, satis ad terram prona, ad res cœlestes efferatur. Nec putes hæc de majoribus peccatis dici, quoniam minora quoque quibus non resistimus, gratiæ contemplationis obsistunt. Soli enim mundi et puri ad Dei amplexus admittuntur; qui vero habent quod lugeant, prius in inferiori loco collocantur ut a suis plagis curentur.

[1] Scaramelli, *Dirett. Mist.* tr. 2, c. 21, n. 237, p. 186. La terza disposizione è la purità del cuore e la mondezza della coscienza, non solo da ogni peccato grave, ma anche de ogni colpa leggiera e mancamento volontario; perchè siccome ogni piccola macchia che entri nell'occhio basta ad intorbidargli la vista, sicche non possa più con chiarezza mirare gli oggetti, cosi ogni macchia di colpa volontariamente contratta è bastevole ad offuscare l'occhio della mente, onde non possa in contemplazione vedere le divine perfezioni.

[2] *Matth.* v, 8.

[3] Philippe de la T.-S.-Trinité, *Sum. Th. myst.* p. 21. Quinta dispositio est continuata mortificatio et austeritas vitæ tam in victu quam in vestitu; unde contemplatio et mortificatio quasi duæ sunt sorores dilectissimæ se mutuo concomitantes et se invicem adducentes... Cujus ratio est quia pars superior non est sui perfecte compos ac divinis mysteriis contemplandis libera nisi partem inferiorem sibi perfecte subjectam habeat.

[4] Philippe de la T.-S.-Trinité. *Ibid.* p. 20. Quarta dispositio, partim prævia et antecedens, partim simultanea et concomitans, est quod vir contemplativus morales virtutes acquisierit et se earum exercitio semper occupet.

La cinquième condition est la solitude[1]. Tant que l'âme demeure répandue sur les créatures, elle est comme hors d'elle-même, et c'est au dedans, au plus intime de l'être, que se produisent l'illumination et la fixité contemplatives; c'est là qu'est le divin rendez-vous. Pour ce dégagement universel et cette concentration intérieure, la retraite et le silence sont absolument nécessaires.

Mais se retirer des choses extérieures pour s'abandonner en son propre esprit à toutes les divagations, c'est passer d'un monde bruyant et captivant à un autre plus tumultueux encore et plus fascinateur. Le recueillement n'est réel qu'autant qu'il est intérieur, qu'il nous sépare des créatures existantes et des fantômes imaginaires, pour nous mettre, seul à seul, devant Dieu. La pratique habituelle de la présence de Dieu est donc la préparation la plus sérieuse à la rencontre miséricordieuse et gratuite de la contemplation[2].

III. — Puisque l'homme apporte un certain concours positif dans la contemplation active, il lui est donc permis d'aspirer à ce genre d'oraison[3], et même d'en demander la grâce à Dieu comme un moyen très efficace de s'avancer dans la perfection, pourvu qu'il subordonne son désir et sa prière au bon vouloir de Dieu et à la plus grande utilité de son âme[4].

[1] PHILIPPE de la T.-S.-TRINITÉ, *Sum. Th. myst.* p. 22. Sexta dispositio est silentium et recessus. Difficile namque potest anima seipsam interius colligere, si, se turbis hominum miscens, negotiis sæcularibus se implicet. Ad contemplationem autem interna collectio mentis necessario requiritur ut sic, ab omnibus aliis libera, soli Deo contemplando vacet in recessu, etc.

[2] *Ib.* p. 23. Suppositis his conditionibus ad facile ac breviter acquirendam contemplationem opus est ut qui ad eam aspirat studio comparandæ præsentiæ Dei sedulo vacet, et incipiens hoc studium Deum præsentem ubique, sibique unitum intime, mentali consideratione proponat, etc.

[3] SCHRAM, § 255, t. 1, p. 446. Cum ergo contemplatio tantum bonum sit, sanctum et expediens est omnibus, cum spiritus prudentia ad eam aspirare.

[4] SCHRAM, § 256, t. 1, p. 448. Orare et contemplationem a Deo petere expedit et sanctum est.

Mais il ne faut pas se faire illusion : c'est une action divine tout à fait gratuite qui élève à la contemplation, même ordinaire, et non l'effort naturel et humain, celui-là même que la grâce commune accompagne et sanctifie. Au fond, il n'y a de l'homme dans cette ascension que les actes de vertu qui la précèdent et y disposent, et le libre consentement qui l'accepte et y maintient[1].

Rien n'empêche, si l'on veut, de regarder la contemplation active comme le fruit et la récompense de la méditation, à la condition qu'on y verra, non un mérite rigoureux, mais simplement un mérite de convenance, un mérite *de congruo,* comme disent les théologiens[3]. Malgré les plus ardents désirs, la prière la plus fervente et la sainteté même de la vie, on peut ne pas obtenir la grâce de la contemplation[3].

C'est donc s'égarer que de fixer un temps où, à la méditation, doit succéder la contemplation[4]. Tout dépend ici de la pure volonté de Dieu. Les uns reçoivent ces divines faveurs au début, d'autres après de longues années; un plus grand nombre, non moins élevés en perfection et qui aspirent à les obtenir, n'y parviennent jamais, ainsi que le remarque saint Bernard[5]. L'homme n'a qu'à se disposer

[1] S. Thom. 2. 2. q. 180, a. 2, ad 1. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

[2] Schram, § 258, t. 1, p. 449. Quemadmodum contemplationem desiderare ac petere possumus, ita et illam, saltem ordinariam, mereri valemus, non de condigno, sed de congruo.

[3] Scaramelli, *Dir. Mist.* Tr. 2, c. 21, n. 230, p. 133. Dico che posta anche qualunque buona disposizione, con cui l'uomo spirituale siasi preparato alla celeste contemplazione, pure non gli è di rigore dovuta... Neppure in questo modo è sicura di otternerla, perchè tanto Iddio rimane con le mani libere, per compartirgliela o no, come più gli agrada.

[4] Schram, § 265. *Schol.* t. 2, p. 456. Quare audiendi non sunt si qui reperiuntur qui dicant pro transitu ad contemplationem sufficere quod quis meditationi per duos annos, aut quatuor, vel sex menses vacaverit.

[5] *Serm.* 3, *de Circumc.* t. 2, p. 180. Multi tota vita ad hoc tendunt, et nunquam pertendunt.

par la pratique constante des vertus et par une entière docilité à la grâce : Dieu vient quand il veut[1].

Sainte Térèse, tout en exhortant ses filles à se rendre dignes, par le travail des vertus et la fidélité à la méditation, d'être élevées aux douceurs de la contemplation, les avertit que tenter d'y parvenir par des efforts naturels, c'est perdre son temps et sa peine. « Si la source qui produit cette eau, dit-elle, ne la fait point jaillir, il sert de peu que nous nous fatiguions; toutes nos méditations, tous nos empressements, toutes nos larmes ne nous la donneront pas. Dieu seul la répand sur qui il veut, et souvent même lorsque l'âme y pense le moins[2]. »

IV. — Ceci est particulièrement vrai de l'oraison infuse et extraordinaire. Prétendre y atteindre par l'industrie humaine, même secondée de la grâce commune, est à la fois puéril et dangereux. C'est, dit Alvarez de Paz[3], comme si l'on essayait de voler sans avoir des ailes, ou si, parce qu'on désire la pluie, on tentait de faire tomber l'eau du ciel sur la terre. Nous pouvons bien désirer la méditation,

[1] Scaramelli, *Tratt.* 2, c. 6, n. 67, p. 68. La contemplazione, o sia infusa o acquisita, è un favore straordinario in cui Iddio non ha voluto star sottoposto nè a regole, nè a leggi; la vuol dare a chi gli pare, e como e quando gli piace, secondo gli altissimi fini della sua provvidenza.

[2] *Château intérieur.* 4[e] Dem., ch. 2, *ad finem.*

[3] *Lib.* 5, *Part.* 2, c. 13, t. 6, p. 537. In negotio ergo perfectæ contemplationis bonum est ejus desiderium et Deo grata ejus postulatio, vana tamen est ridicula intellectus et voluntatis applicatio, quasi tu velis intellectum in uno fixum tenere, et te ad modum contemplantium in illo uno suspendere. In quo hoc genus orationis a meditatione et ab aliis secernitur; quod meditationem possumus quidem desiderare et ad eam habendam conatum adhibere : at in contemplationem, desiderium bonum est, conatus superfluus. Duabus similitudinibus fiet id manifestum... Sic igitur meditatio veluti ambulatio est, aut cursus, aut etiam saltus, quo te parum a terra leves; est veluti aquæ extractio ex puteo vel ex flumine : ad hoc vires habes gratiæ tuam naturam juvantes. Conatum adhibe, etc... At contemplatio perfecta, qua Deus intellectum sine discursu in uno fixum tenet, et elevatione suspensionis admiratione et delectatione sublevat, et amore non tam afficit quam succendit, volatus est, pluvia de cœlo cadens est. Hæc desiderabis, hæc postulabis...; sed si ipse alas non dederit, si pluviam non miserit, in vanum conaberis perfecte contemplari.

et, par nos efforts, la réaliser : mais pour la contemplation, nous ne pouvons pas aller au delà du désir et de la prière. C'est en vain que l'âme voudra suspendre la course du raisonnement, fixer le regard de l'esprit sur un seul objet, produire en elle l'enivrement de l'amour et l'immobilité de l'admiration; elle n'aboutira qu'à une fatigue stérile ou à de funestes illusions. Les illuminations qui résulteraient de ces tentatives doivent être tenues pour suspectes : elles ne peuvent guère provenir que des prestiges de l'esprit de mensonge ou de l'échauffement du cerveau.

Mais est-il permis, du moins, de désirer et de demander la grâce de la contemplation surnaturelle?

Le P. Philippe de la Très-Sainte-Trinité se prononce ouvertement pour l'affirmative et va jusqu'à dire que tous ceux qui ont le souci de la vertu et de la perfection doivent aspirer à ces communications divines, à cause des biens qu'elles apportent à l'âme qui les reçoit, aux autres et à toute l'Église [1].

Alvarez de Paz distingue dans la contemplation la grâce intime de l'élévation et de l'adhésion à Dieu, et les grâces extérieures qui accompagnent cette union, comme sont les extases, les stigmates, les apparitions. L'humilité défend, selon lui, de désirer et de demander ces faveurs extérieures qui s'attachent à la contemplation; et faire effort pour y atteindre serait superbe et ineptie. Bien plus, quand elles sont accordées, on doit tendre à s'en retirer avec prudence et humilité, et demander à Dieu de conduire au ciel par la voie royale de la foi et de la croix. Mais, pour la suspension

[1] *Sum. Th. M.* P. 2, tract. 3, D. 1, a. 4, t. 2, p. 299. Tantum bonum est contemplatio supernaturalis, tam eminentem continet honestatem. tam magnam affert utilitatem, et tam excessivam iis communicat delectationem qui se jugiter ejus occupant exercitio, ut plane ridiculum foret negare quod teneantur omnes ad illam aspirare, qui secundum virtutem honeste volunt vivere, in via perfectionis utiliter proficere ac deliciis spiritus abundare.. Quid utilius contemplatione supernaturali tum animæ contemplativæ, tum aliis, tum ipsi Ecclesiæ?

surnaturelle en Dieu par l'intuition simple, l'admiration et l'amour, ce savant auteur estime qu'elle est digne de tous nos vœux et que nous pouvons humblement prier Dieu de nous l'accorder, s'il le juge expédient pour notre salut et pour sa gloire. Il y a là un moyen très puissant de perfection, et si nous devons être désireux de la fin elle-même, pourquoi ne pourrions-nous pas l'être du moyen qui y conduit[1]?

Les auteurs spirituels s'accordent à enseigner qu'il ne faut ni désirer ni demander les phénomènes extérieurs et miraculeux des états mystiques, à moins qu'on n'y soit poussé par une impulsion extraordinaire de l'Esprit-Saint[2], comme cela s'est vu en quelques rares serviteurs de Dieu, par exemple, en la bienheureuse Osanne de Mantoue[3], qui, à force de désirs et de prières, obtient les stigmates, avec

[1] L. 5, Part. 2, c. 13, t. 6, p. 536. Nunc de perfecta contemplatione dicamus. Hoc autem nomine duo possumus intelligere. Primo quidem illa singularia dona contemplationis nomine comprehensa, quibus solet Dominus aliquas pias animas cumulare, ut sunt extases, raptus, apparitiones corporeæ vel imaginariæ, et cætera hujusmodi. Hæc vero desiderare non licet nec postulare, et multo minus ad ea conari, quod esset superbum atque ridiculum. Imo potius si talia inciderent, debet homo se prudenter et humiliter subtrahere, Dominumque rogare ut via regia eum in cœlum ducat.

Secundo nomine perfectæ contemplationis intelligitur illa simplex et discursu carens cognitio Dei, a dono sapientiæ profecta, mentis elevationem, suspensionem, admirationem et delectationem inducens, et ardentissimum amorem accendens. Ad hanc autem animæ perfectionem vocatæ, et non mediocri usu mortificationis, et studio virtutis et communis orationis ornatæ, deberent se per majorem puritatem et per ea quæ supra sunt scripta disponere; possunt item ipsam ardenter desiderare, et humiliter postulare, si sibi expedit, cur non? Hæc est instrumentum efficacissimum assequendæ perfectionis : hujus vero possumus esse cupidi quæ finis est; cur non illius quæ medium est ad finem? etc. etc.

[2] Schram, *Theol. myst.* § 260, p. 450. Contemplatio extraordinaria cum suis favoribus raptuum, visionum, etc., per se loquendo non est desideranda, nec a Deo petenda, sed ad summum per accidens et raro quando impulsus Dei extraordinarius ad hoc impellit.

[3] F. Sylvestre, BB. 18 jun. t. 24, p. 579, n. 102 : Quare impetrata corona, jam fidens animi, rursus ad implorandas in singulos dies universas ejus cicatrices, hac tamen lege ut omnes homines laterent.

la réserve expresse qu'y mettait son humilité, qu'ils ne seraient point visibles; pareillement en la vénérable Gertrude d'Oosten[1], qui, après avoir reçu ces sacrées empreintes, effrayée du concours qui se faisait autour d'elle pour admirer ce prodige, demande qu'elles disparaissent; et, quand elles lui ont été retirées, poussée par l'amour, supplie, mais en vain, qu'elles lui soient rendues.

Mais ce n'est là que l'exception. L'histoire des saintes âmes qui ont joui de ces faveurs atteste, au contraire, qu'elles ont souhaité et demandé d'en être délivrées[2], ne désirant qu'une chose, l'union avec le souverain Bien par la charité, et redoutant par-dessus tout les dons qui exposent aux dilatations funestes de l'amour-propre et aux illusions de l'ange menteur.

La contemplation unitive présente moins de périls, et elle est la source de tant de grâces, elle a tant d'efficacité pour détacher des créatures et unir à Dieu; en un mot, elle réalise avec tant de célérité et de puissance la perfection spirituelle, que les âmes soucieuses d'y parvenir ne peuvent ne pas soupirer vers ce bien incomparable, à la condition toutefois qu'elles ne viseront qu'à la grâce de l'union et non aux effets merveilleux qui peuvent l'accompagner.

Mais telle est l'infirmité de l'homme, qu'il fait difficile-

[1] BB. 6 jan. t. 1, p. 351, n. 19 : Exaudivit autem Dominus orationem virginis et abstulit illi gratiam quinque vulnerum... Post hoc tanto fervore ferebatur ad prædictam gratiam resumendam, ut desiderio desideraret et prorumperet in hanc vocem, vel simillimam : O si dulcissimus sponsus meus Jesus Christus rursum dignaretur conferre gratiam quinque vulnerum!

[2] *Vie de la* B. Marguerite-Marie, *écrite par elle-même. — Vie et œuvres*, t. 2, p. 374. Et je me plaignais à lui : « Et quoi! lui disais-je, ô « mon souverain Maître! pourquoi ne me laissez-vous dans la voie com- « mune des filles de Sainte-Marie? M'avez-vous amenée dans votre sainte « maison pour me perdre? Donnez ces grâces extraordinaires à ces âmes « choisies qui y auront plus de correspondance et vous glorifieront plus « que moi, qui ne vous fais que des résistances. Je ne veux rien que votre « amour et votre croix, et cela me suffit pour être une bonne religieuse, « qui est tout ce que je désire. »

ment des distinctions pour écarter ce qui flatte la nature et ne prendre que ce qui porte à Dieu. Toute élévation lui devient une occasion de vaine complaisance. Aussi plusieurs auteurs observent-ils que, même à ne considérer que la vertu unitive de la contemplation surnaturelle, il est rarement expédient d'aspirer à ces ascensions extraordinaires, et qu'on ne doit les demander que pressé par un attrait intérieur du Saint-Esprit[1].

Il semble, en effet, qu'il y ait quelque présomption à ambitionner ces faveurs insignes de l'ordre surnaturel. A ne regarder que le bien et l'utilité, pourquoi ne pourrait-on pas désirer et demander également les communications les plus sublimes de la grâce, et pourtant ces sortes d'aspirations et de prières se rencontrent rarement dans les saints eux-mêmes. Ils se réputent plutôt dignes de tous les abandons et de tous les châtiments, et le cri spontané de leurs âmes est l'humble parole de saint Pierre : « Éloignez-vous de moi, Seigneur, parce que je ne suis qu'un pécheur[2]. »

C'est pourquoi nous conclurons, avec le P. Scaramelli[3], que, bien qu'il soit licite de désirer et même de demander pour une bonne fin les ascensions de la contemplation infuse, il est peut-être plus parfait et plus sûr de s'en estimer indigne et de se tenir indifférent sous la main de Dieu, sans toutefois négliger de se mettre dans les dispositions convenables pour bien recevoir ces faveurs, s'il plaît à Dieu de nous les faire.

[1] SCHRAM, t. 1, p. 451, § 261. Contemplatio extraordinaria nonnisi raro expedit et sine speciali divino instinctu non est petenda.

[2] *Luc.* V, 8.

[3] *Dirett. mist.* Tr. 3, c. 32, n. 284, p. 248.

CHAPITRE VI

LES CAUSES DE LA CONTEMPLATION

LA PART DE DIEU

La vocation contemplative. Dispositions naturelles. — Appel surnaturel; ses signes. — On doit céder à l'attrait divin après l'avoir soumis au contrôle de la direction. — Dans les intermittences, la méditation reprend son cours. — L'action divine dans l'acte même de la contemplation et en chacun de ses éléments : la suspension, l'admiration et l'amour.

I. — L'homme peut se disposer, dans une certaine mesure que nous venons de déterminer, à la contemplation; mais c'est Dieu qui l'appelle et le réduit, par une action toute-puissante de sa grâce, à cette bienheureuse passivité. La vertu divine se manifeste donc par la vocation à la vie contemplative et par l'absorption admirative qui constitue l'acte même de la contemplation.

La nature ne saurait donner la vocation contemplative; tout au plus confère-t-elle des dispositions favorables, et, pour ainsi dire, sympathiques à l'action divine. Un esprit ouvert, d'une complexion pacifique et aimante, est, de soi, plus apte à l'élévation et à la passivité de la contemplation qu'un autre ayant peu de pénétration, d'une humeur turbulente, inquiète et dure. Sans être une loi absolue, c'est une des harmonies de la providence surnaturelle d'assortir la

grâce et la nature [1]. Les esprits lourds et stupides tendent plutôt à descendre qu'à monter. Les mélancoliques qui se laissent dominer par l'inquiétude sont naturellement concentrés et méditatifs; mais, s'ils savent se contenir dans le silence et la paix, la tristesse même les dégage des créatures et les dispose à la fixité contemplative. Les tempéraments ardents, actifs, impétueux, vont à l'action et au mouvement; ceux qui sont doux et affectifs sont plus propres au repos, à l'admiration et à l'amour de la contemplation [2].

De là, le conseil que saint Grégoire [3] donne aux esprits actifs et inquiets de se livrer avec ardeur au travail pour être moins à eux-mêmes; et aux âmes paisibles, de ne point s'engager dans des occupations immodérées où elles ne pourraient trouver que trouble et fatigue. Aux unes convient l'activité extérieure, aux autres la vie silencieuse et contemplative.

Toutefois la grâce supplée à la nature et la corrige, et Dieu, qui mesure la vertu à l'effort, tient moins compte

[1] Suarez, *de Relig.* l. 2, c. 11, n. 9, p. 168 : Quamvis divina gratia superare possit quasi naturalem subjecti incapacitatem, ordinarie vero illi se accommodat, et ideo, in hujusmodi contemplationis usu, ratio etiam naturalis complexionis et capacitatis habenda est.

[2] Alvarez de Paz, l. 5, P. 1, app. 1, c. 2, t. 6, p. 397. Qui enim sunt naturæ inquietæ et duræ, et cordis ad exteriora propensi, ita orationi mentali vacent ut majorem temporis partem in bonis activæ vitæ operibus impendant. At illi qui naturam quietam, et placidam, et mollem sortiti sunt, solent ab eo qui suaviter omnia disponit ad contemplationem admitti.

[3] *Moral.* l. 6, c. 37. Migne, t. 75, col. 761 : Sed inter hæc magnopere sciendum est quia valde inter se diversæ sunt conspersiones animorum. Nonnulli namque hominum ita otiosæ mentis sunt ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant; et nonnulli ita inquieti sunt ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. Unde necesse est ut nec quieta mens ad exercitationem se immoderati operis dilatet, nec inquieta ad studium contemplationis angustet. Sæpe enim qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis exstincti sunt.



des inclinations vicieuses que de la résistance qu'on leur oppose. Il ne faudrait donc pas interdire absolument aux âmes impétueuses et agissantes le désir et l'espérance de parvenir à la contemplation[1]. La sagesse commande sans doute que, à moins d'un attrait prononcé, ces âmes ne s'engagent pas dans un état où elles seraient irrévocablement vouées à la vie contemplative[2]; car l'homme doit se conduire d'après les données de la prudence rationnelle et chrétienne, tandis que Dieu ne prend conseil que de lui-même, de sa volonté et de son amour. Les dispositions natives ne sont, tout au plus, que des conditions négatives auxquelles la grâce surnaturelle peut suppléer et déroger. Tout dépend ici de l'appel divin[3].

II. — Cette vocation extranaturelle, seule réelle et décisive, consiste dans un attrait intérieur, pressant et suave, qui fixe l'âme en Dieu et suspend en elle la vie discursive.

Saint Jean de la Croix[4], dont la doctrine sur ce point est devenue commune, ramène à trois les marques de la vocation contemplative.

Citons textuellement :

« Or il y a trois signes. Le premier est quand on reconnaît qu'on ne peut plus ni méditer, ni se servir de l'imagination, non pas absolument dans ses opérations

[1] Dionys. Richel. I, *de Contempl.* art. 23: Si qui naturaliter inquieti in statu perfectionis fuerunt constituti, non, propter naturalem indebilitatem, debent totaliter a contemplatione cessare, sed per gratiam emendationis ac reformationis suorum defectuum Deum incessabiliter exorare, et sibi ipsis bonam violentiam facere, intendendo solitudini et quieti, orationi et meditationi, donec naturalem ineptitudinem gratiæ suppleat incrementum.

[2] Scaramelli, *Dirett. Mist.* Tratt. 2, c. 21, n. 232, p. 134. Se poi vedrà il direttore che la persona di sua natura fervida e inquieta non sia tenuta per obbligo, o d'instituto, o di particulare sua vocazione ad applicarsi alla celeste contemplazione, potrà prescrivirle un tempo determinato da darsi ogni giorno alla meditazione di qualche massima di fede, etc.

[3] Schram, § 270, t. 1, p. 460. Discerniculum fundamentale pro transitu rite faciendo a meditatione ad contemplationem sumendum est a speciali Dei vocatione et inspiratione.

[4] *Montée du Carmel*, l. 2, ch. 13, p. 71.

naturelles, mais à l'égard de Dieu dans la contemplation surnaturelle; quand on ne trouve aucun goût ni aucune nourriture dans l'âme comme auparavant, mais plutôt qu'on y souffre de l'aridité dans les choses où l'on avait coutume de nourrir les sens, et d'où l'on tirait du suc et de la pâture spirituelle. Toutefois, pendant que l'homme spirituel pourra raisonner en méditant et goûter quelques douceurs intérieures, il ne faut pas qu'il renonce à la méditation, sinon peut-être lorsque son âme s'est établie dans une tranquillité parfaite.

« Le second est lorsque l'homme spirituel ne sent nul désir d'appliquer l'imagination aux choses particulières, intérieures ou extérieures. Je ne parle pas pourtant des égarements de cette faculté qui est si volage, qu'au temps même de la récollection la plus sévère elle va de tous côtés; mais je veux dire seulement que l'âme ne prend plus aucun plaisir à employer l'imagination dans les autres choses.

« Le troisième signe, qui est le plus certain de tous, c'est lorsque l'âme se plaît à demeurer seule en son fond, à faire une attention amoureuse à Dieu, sans s'occuper d'aucune considération particulière, et à jouir d'une grande paix intérieure et d'un profond repos; sans faire aucun acte développé, étendu ou formel, soit de la mémoire, soit de l'entendement, soit de la volonté; car elle est alors pénétrée d'une connaissance de Dieu générale et affectueuse sans concevoir rien de particulier, et elle se tient attachée à lui par le doux transport d'un amour paisible et dégagé de tout autre objet.

« L'homme spirituel doit remarquer sûrement en lui-même ces trois signes, pour se résoudre à se laisser conduire de la méditation à la contemplation extraordinaire. Le premier n'est pas seul suffisant pour lui faire faire ce changement. La difficulté ou l'impuissance qu'il aurait d'opérer par l'imagination et de méditer les choses divines,

pourrait venir de ses distractions et de sa négligence. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il découvre encore en soi le second signe, qui consiste à ne sentir aucun désir de penser à d'autres choses étrangères ou éloignées de son objet, qui est Dieu. En effet, lorsque les égarements d'esprit et la tiédeur empêchent quelqu'un de fixer son imagination et son entendement dans les choses célestes, il se porte incontinent et s'attache à des objets différents, qui l'écartent de la contemplation de Dieu.

« Ce n'est pas néanmoins assez d'être convaincu qu'on a la première et la seconde marque, il faut avoir la troisième. Car, quoiqu'on fût persuadé par sa propre expérience qu'on ne pourrait ni discourir ni méditer, et qu'on n'aurait aucun désir de songer à d'autres objets, toutefois cela pourrait venir ou de la mélancolie ou de quelque autre humeur qui remplirait le cerveau ou le cœur, et qui suspendrait tellement l'opération des sens, qu'on ne voudrait point s'appliquer à la méditation, et qu'on ne se plairait qu'à rester dans cet agréable transport ou dans ce doux assoupissement. Il est donc à propos d'avoir le troisième signe, c'est-à-dire de se voir en état de faire une amoureuse attention au Seigneur avec une grande tranquillité intérieure. »

La fixité de l'âme en Dieu, accompagnée d'un grand dégoût des créatures et d'une sorte d'impuissance de méditer, tels sont, d'après saint Jean de la Croix, les signes de l'appel à la contemplation. La suspension en Dieu, qui n'est que l'introduction et l'initiation à la contemplation, est la condition principale qui détermine les deux autres. Si la méditation est interrompue, c'est que l'esprit adhère, par un simple regard, à la vérité divine, et si le cœur n'éprouve que du dégoût pour les choses périssables, c'est qu'il se repose suavement sur le Bien éternel et infini.

On ne doit donc se croire appelé à l'oraison contemplative, que lorsqu'on est saisi par la pensée de Dieu sans

pouvoir discourir, et comme dans une heureuse impuissance de se dégager de cette intuition simple et amoureuse. Tel est le sentiment des auteurs mystiques les plus renommés[1].

Aux signes que nous venons d'indiquer, il faut en ajouter un autre qui permet plus sûrement encore de juger si l'attrait à la contemplation procède de Dieu : c'est que l'âme qui l'éprouve ait été purifiée par les épreuves passives dont nous parlerons plus loin[2].

Ces marques caractérisent spécialement l'oraison infuse; mais elles conviennent aussi, quoique avec moins d'évidence, à la contemplation active, puisque l'âme parvient à cette élévation, non par ses efforts, mais par l'effet de l'attraction divine qui les seconde, et que la contemplation ne commence que lorsque la méditation est suspendue.

III. — Dès que l'âme est avertie par la difficulté de méditer et par sa concentration affectueuse en Dieu, que sa bonté l'invite au festin de la contemplation, elle doit céder et s'abandonner sans résistance à l'action de la grâce.

« Il faut recevoir les dons de Dieu de la manière qu'il les fait, dit encore saint Jean de la Croix[3], afin de les conserver. D'où l'on voit que si l'âme ne quittait pas sa première habitude de raisonner dans la méditation, elle ne recevrait que très peu de bienfaits de Dieu, qui ne les lui ferait ensuite qu'avec beaucoup de réserve. Car ils sont infus surnaturellement dans l'âme; elle ne peut donc les recevoir d'une manière petite, resserrée, imparfaite et disproportionnée à de si grands dons. »

Ces paroles commandent une sérieuse attention. Elles reviennent à dire que Dieu trace à chacun sa voie, et qu'il

[1] Bossuet, *Mystici in tuto*, c. 8-12.

[2] Schram, § 273, t. 1, p. 461. Nisi interiori et exteriori mortificatione ac profectu in probationibus Dei purificata fuerit, pro peccatis satisfecerit... vix inspiratio divina rapiens ad contemplationem supponi potest, nisi in casu raro et extraordinario.

[3] *Vive flamme*, 3e cant., 3e v., § 6, p. 373.



échelonne dans cette direction les moyens de parvenir au terme. Refuser d'entrer dans la voie où Dieu nous appelle, c'est s'exposer certainement à une diminution de grâces, peut-être même compromettre la grâce décisive du salut. Vouloir demeurer dans l'exercice de la méditation, quand Dieu propose d'élever à la contemplation, serait, non de l'humilité, mais une pusillanimité et une paresse qui priveraient l'âme des biens les plus précieux et lui causeraient d'inestimables dommages[1].

Cet attrait et les signes qui l'attestent doivent, quelles que soient leur évidence et leur nature, être soumis au contrôle d'un directeur sage et expérimenté. Indispensable à tous les points et dans toutes les conditions de la vie spirituelle[2], la direction est d'une nécessité absolue et spéciale dans la vie mystique, à cause des illusions auxquelles les âmes sont exposées dans ces états extraordinaires[3]. S'en rapporter à une persuasion intérieure qui semble donner une pleine certitude, c'est s'égarer et s'abandonner sans défense à l'esprit de mensonge.

[1] SCHRAM, § 271, p. 460 : Quando constat de hac vocatione speciali, illi obtemperandum est, et per viam contemplationis illi ut specialissimæ gratiæ cooperandum. Cum enim, per se loquendo, via orationis per contemplationem multo sit perfectior quam per meditationem, et Deus per illam spiritum movere velit, non humilitas, sed pusillanimitas et pigritia foret vocationi divinæ, non sine magno lucro cessante et damno forsan emergente, repugnare.

[2] JEAN de la CROIX, *Sent. spir.* 6 et 7. L'âme qui marche seule et sans directeur dans les voies spirituelles est semblable à un charbon allumé, mais séparé des autres, lequel, au lieu de s'embraser davantage, s'éteint tout à fait. Celui qui va seul et sans guide et qui tombe seul en chemin demeure seul en sa chute, et il montre bien qu'il fait peu d'état de son âme, puisqu'il ose se fier à lui-même.

[3] ALVAREZ DE PAZ, l. 2, P. 1, c. 4, t. 5, p. 301. Usus autem alienæ doctrinæ et auditio magistri spiritualis non est omnibus æque necessaria. Incipientes enim ea maxime indigent... At spiritu jam provecti et dono orationis cumulati non tam a frequenti ductoris communicatione dependent, licet non omnino debeant sine ductore vivere. Si vero supernaturalia experiantur et a communi modo orandi ad singularem subleventur, magistrum adeant necesse est, ex cujus consilio ea quæ sibi communicantur examinent; alioqui periculis se multarum fraudum exponent.

Il ne suffit pas d'avoir un directeur à qui on s'ouvre de toutes les aspirations et de tous les mouvements intérieurs, il faut qu'il soit capable d'entendre et de conduire ceux qui recourent à ses lumières; s'il n'a point la connaissance et l'expérience des voies mystiques, il ne pourra donner conseil aux âmes que Dieu veut y introduire[1]. En de tels cas, le simple bon sens exige qu'il renvoie et qu'il s'en rapporte à d'autres plus habiles.

« Tous les directeurs ne sont pas ordinairement si consommés en cette science, qu'ils puissent diriger toutes sortes d'âmes en toutes sortes d'états. Il y en a même de si bornés, qu'ils s'imaginent que Dieu ne conduira pas une âme à une perfection plus achevée que celle où ils la trouvent... Ceux-là donc qui ne sont pas assez éclairés en ces routes divines, doivent trouver bon que les âmes qui se sont soumises à leur direction en consultent d'autres; ils doivent les recevoir agréablement lorsqu'elles reviennent; ils doivent même leur conseiller de prendre d'autres pères spirituels lorsqu'elles ne profitent plus sous leur direction[2]. »

IV. — L'appel à la contemplation n'emporte pas l'exclusion ultérieure de la méditation.

La grâce de la contemplation n'est jamais tellement continue en cette vie, qu'elle suspende totalement la considération discursive[3]: c'est un point décidé contre les exagérations du pur amour, si magnifiquement réparées par le pieux et immortel archevêque de Cambrai[4].

[1] Godinez, *Pract. de la Th. M.,* l. 6, c. 17, n. 2, p. 261. La unica regla es buscar un maestro entendido en estas materias, etc.

[2] S. Jean de la Croix, *Vive flamme,* 3e cant., 3e v., § 11, p. 378.

[3] Richard de Saint-Victor, *Benjamin minor,* c. 76. Migne, t. 196, col. 55. Rarum valde in hunc montem ascendere; sed multo rarius in ejus vertice stare et ibi moram facere; rarissimum autem ibi habitare et mente requiescere... O felicem qui potuit in hunc montem ascendere et mente requiescere! O quam magnum! O quam rarum!... Et quidem magnum est ascendere et stare; majus tamen est posse habitare, posse requiescere. Ascendere et stare est virtutis; inhabitare et requiescere est felicitatis.

[4] *Explication des Maximes des Saints,* 16e prop. condamn. par Inno-

Saint Jean de la Croix l'enseigne expressément. « On peut demander, dit-il[1], si ceux que Dieu commence à introduire dans la contemplation surnaturelle ne doivent plus reprendre la méditation ordinaire, ni les discours, ni les autres opérations de leurs puissances. On répond que la doctrine que nous avons expliquée jusqu'à présent ne se doit pas entendre de telle sorte, que ceux qui commencent à jouir de cette connaissance affectueuse ne doivent jamais user de la méditation, ni tâcher d'y retourner. Ils n'ont pas, dans ces commencements, une si parfaite habitude de cette connaissance amoureuse, qu'ils puissent, quand ils voudront, en faire les actes ou s'y établir et y demeurer constamment. Ils ne sont pas aussi tellement éloignés de la méditation, qu'ils n'aient encore la puissance de méditer comme ils méditaient auparavant, et de raisonner quelquefois pour découvrir de nouvelles vérités. »

C'est donc surtout dans les commencements que la contemplation subit des intermittences qui forcent à reprendre la méditation[2].

Quelque pénible que puisse paraître ce changement, dès que l'attraction surnaturelle cesse, l'âme doit revenir à la prière commune, où elle trouvera, sinon les joies de l'oraison contemplative, du moins des grâces non moins précieuses et des mérites souvent supérieurs[3].

cent XII : Datur status contemplationis adeo sublimis adeoque perfectæ, ut fiat habitualis : ita ut, quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non amplius indiget redire ad meditationem ejusque actus methodicos.

[1] *Montée du Carmel,* l. 2, ch. 15, p. 78.

[2] S. Laurent Justinien, *De discipl. et perf. vitæ monast.* c. 18. Tandiu in hoc amoris tripudio, scilicet contemplatione, immorandum est, quandiu perseverat affectus; quo deficiente aut tepescente, ad interposita meditationis studia redeundum est.

[3] Ste Térèse, *Château intérieur,* 6e dem., ch. 9, ad finem : Quant à ce qui est de mériter davantage, Notre-Seigneur ne le fait point dépendre de ces sortes de grâces, puisqu'il y a plusieurs personnes saintes qui n'en ont jamais reçu aucune, et d'autres, qui ne sont pas saintes, qui en ont reçu.

Outre ces alternatives qui accompagnent presque toujours les premiers essais de la vie contemplative, il se produit des suspensions plus considérables.

Parfois Dieu retire la grâce de la contemplation d'une manière définitive, soit pour punir l'infidélité de l'âme qui l'avait reçue, soit parce que, dans ses desseins, il ne voulait l'accorder qu'en passant, afin d'accélérer la marche dans la perfection, et aussi pour mieux attester la gratuité de ses dons.

Généralement, la privation n'est que temporaire, et elle peut avoir pour cause des fautes légères que Dieu veut punir, l'épreuve de la fidélité et l'excitation à un plus grand amour, un avertissement secret à mieux apprécier ce bienfait et à le conserver par une humilité profonde, un relâche dont le corps a besoin, ou bien encore l'épreuve passive qui dispose à des ascensions plus sublimes [1].

V. — Dieu est donc la cause véritable de la vocation contemplative : son influence dans l'acte même de la contemplation n'est ni moins étendue ni moins manifeste. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner tous les aspects de cette opération.

La contemplation, avons-nous dit, est une suspension amoureuse et admirative de l'esprit sur un objet surnaturellement manifesté.

L'admiration peut être regardée comme un effet de la vision, ainsi que nous le dirons au chapitre suivant. Il ne reste donc que les deux éléments essentiels de la contempla-

[1] Voss, *Compend.* Scaramelli, *Direct. myst.* P. 1, l. 1, c. 3, p. 160. Principales fines cur Deus aliquoties contemplationem tam acquisitam quam infusam animæ subtrahit, sunt : primo, ut amplius purget animam et ad sublimiorem disponat contemplationem; secundo, ut puniat eam ob levem quemdam defectum; tertio, ut fidelitatis et constantiæ experimentum sumat; quarto, ut eam humilem servet et demissam; quinto, ut conservet salutem corporis ex nimis frequentibus contemplationibus laborantis; sexto, ut eam ad charitatis opera aptam faciat; septimo, ut contemplationem pretiosiorem et cariorem reddat.



tion, un regard simple sur la vérité se terminant à l'amour.

Or cette intuition suspensive et cette adhésion amoureuse procèdent immédiatement de Dieu et appartiennent à l'ordre des grâces extraordinaires et gratuites.

Même dans la contemplation acquise, la grâce commune ne suffit pas pour déterminer dans l'esprit cette vision qui suspend le raisonnement et parfois absorbe toutes les puissances de l'âme ; il faut un don spécial et gratuit que Dieu donne à qui il veut. Si on impute cette élévation et cette fixité de l'entendement aux clartés croissantes mais ordinaires de la foi, on doit admettre également que la lumière et la chaleur de cette vertu, parvenues à un certain degré, aboutissent régulièrement à la suspension admirative de la contemplation, ce qui contredit à la fois l'expérience et la doctrine des maîtres.

C'est un fait sanctionné par l'enseignement des docteurs, qu'on peut avoir une foi ardente et agissante, sans que pour cela on parvienne à la contemplation ; et que l'illumination divine de la contemplation se rencontre parfois, du moins transitoirement, en des âmes dont la croyance est faible, languissante, éteinte même [1].

Mieux vaudrait, au point de vue de la logique, soutenir que la fixité intuitive qui survient à la suite de la méditation est une conséquence naturelle de la concentration de l'esprit, plutôt que d'y voir un progrès régulier et normal de la foi. Mais alors la contemplation, qui est l'apogée de la vie spirituelle et comme le prélude du ciel, ne serait plus, entendue du regard simple qui arrête le cours du raisonnement, qu'une opération de la nature : interprétation fausse et inadmissible. Que si l'on veut parler de la ligature des puissances qui accompagne l'illumination, on peut admettre, avec Suarez [2], qu'elle est un effet naturel

[1] Bossuet, *Mystici in tuto,* n. 45 et sqq.
[2] *De Relig.* Tract. 4, l. 2, c. 15, n. 3, t. 14, p. 190.

de la vision et de l'amour, ainsi que nous le redirons en traitant de l'extase; mais la vision qui cause cette suspension doit être tenue pour du surnaturel gratuit et extraordinaire, qui échappe aux lois de la grâce commune.

A plus forte raison, la contemplation infuse suppose-t-elle une intervention surnaturelle et gratuite de Dieu. Ici l'homme est passif et ne garde d'autre initiative que celle de pouvoir se soustraire à l'action divine avant qu'elle l'ait entièrement subjugué. Dieu seul est la cause efficace et complète de cette illumination intérieure qui élève l'âme hors du cercle naturel de son entendement, sinon par les réalités qui lui sont montrées, du moins par la lumière qui les environne et les manifeste.

Dans la contemplation, l'amour est à la connaissance ce que la fin est au moyen. Si donc le premier élément est surnaturel, le second le sera aussi, le moyen et la fin étant essentiellement du même ordre.

Un autre raisonnement fournit la même conclusion. L'amour contemplatif est le résultat de l'effort naturel de la volonté, ou celui du cours régulier de la grâce, ou bien un effet purement gratuit de la libéralité divine. La première hypothèse dépouille la contemplation chrétienne de tout caractère surnaturel. La seconde, ainsi que nous l'avons déjà fait observer en parlant de la vision, contredit l'expérience et l'autorité : que d'âmes atteignent à la charité parfaite sans avoir éprouvé cette attraction divine ! ce qui concorde avec les déclarations constantes et unanimes des docteurs chrétiens sur la possibilité de la perfection par les voies communes du travail et de la méditation. Reste donc que l'adhésion affective de la contemplation découle d'une grâce non commune ni ordinaire.

Toutefois le caractère de gratuité est plus saillant dans la contemplation infuse que dans la contemplation active. Dans celle-ci, l'âme est prédisposée aux mouvements

affectifs par l'étude attentive de la méditation et par l'exercice des vertus, et la chaleur qui l'embrase sous les rayons de la contemplation semble comme une suite naturelle des élans qui la précèdent. Dans celle-là, au contraire, l'âme est saisie soudainement par l'illumination divine, laquelle détermine fatalement la suspension et l'admiration de l'esprit, mais peut ne pas pénétrer jusqu'au cœur, le laisser froid et insensible, de telle sorte qu'elle se rencontre, comme les autres grâces, dans les pécheurs. Ces cas sont rares, très rares; mais on ne peut contester ni leur possibilité ni leur existence [1], du moins comme visions passagères qui n'atteignent que l'entendement.

Par tout ce que nous venons de dire, on voit quelle est la part de Dieu dans la contemplation, soit acquise, soit infuse. Dans l'une et dans l'autre, dans la seconde surtout, c'est Dieu qui appelle, subjugue et transforme : il ne demande à l'homme que de se laisser vaincre.

[1] JOANNES a JESU MARIA, *Theol. myst.* c. 3, t. 2, p. 15. Divinam contemplationem sine supernaturali dono Dei nemini concedi; cæterum contingere nonnullis in peccato mortali jacentibus beata mater Teresia credidit; quod rationi consentaneum est. — Cf. BOSSUET, *Mystici in tuto*, c. 15.

CHAPITRE VII

DES EFFETS DE LA CONTEMPLATION

Effets inséparables de l'acte de la contemplation. — L'élévation et la suspension de l'esprit. — L'admiration. — La délectation. — Les fruits qui naissent de la contemplation : la paix, la purification, l'humilité, la force et la patience, la faim et la soif de la justice, le détachement et le mépris des choses créées, le désir et l'impatience d'être à Dieu.

I. — Les auteurs spirituels ont exalté à l'envi les effets de la contemplation. Nous allons essayer, sans sortir du point de vue général, de les grouper et de les décrire avec autant de précision que la matière le comporte; car il est malaisé de soumettre à une analyse complète et à une généralisation régulière des résultats en eux-mêmes variés et complexes, et que les auteurs les plus en renom dans la Mystique[1], de qui nous devons les recueillir, ont exposés avec une diversité qui complique encore le travail.

Ils nous semblent cependant se ranger en deux parts bien distinctes, selon qu'ils apparaissent dans l'acte même de la contemplation, ou qu'ils sont des fruits de sainteté qui naissent de cette heureuse rencontre entre Dieu et l'âme.

Les effets de la première sorte comprennent l'élévation et

[1] Cf. Ste Térèse, *passim*, principalement au *Chât. int.* — S. Jean de la Croix, *passim.* — Alvarez de Paz, *de Nat. cont.* l. 5, c. 6 et 7, t. 6, p. 512 et sqq. — Philipp. a SS. Trin. *Sum. Th. M.* P. 2, Tract. 1, D. 1, a. 6. — Scaramelli, *Dirett. mist.* Tratt. 2, c. 20, p. 128. — Schram, t. 1, § 296, 313, 317, 320, p. 494.

la suspension d'esprit, l'admiration et la délectation. Ce sont plutôt des propriétés que des influences de la contemplation : car ce commerce surnaturel ne peut s'établir sans que l'esprit soit élevé et suspendu en Dieu, sans qu'il éprouve, dans une mesure qui varie, les tressaillements de l'admiration et de la joie. Si nous les détachons de la notion pure de l'acte contemplatif, c'est qu'ils nous semblent résulter du regard simple et affectif, qui constitue, selon nous, l'essentiel de la contemplation.

II. — La contemplation a pour premier effet d'élever l'âme en Dieu.

Toute prière est une ascension vers Dieu [1]. Mais celle dont nous parlons est prompte, instantanée, suave, sublime; elle n'a rien des lenteurs, des efforts, des courtes vues de l'oraison commune. Celle-ci laisse sur la terre et dans les obscurités de la vie voyageuse; celle-là élève jusqu'au ciel, et sert de prélude à la vision de la patrie.

Cette élévation semble précéder le regard intuitif, et, s'il en était ainsi, elle devrait être regardée comme la cause ou la condition, et non comme une conséquence de l'intuition contemplative. Mais si l'on considère attentivement le jeu des opérations de l'âme dans cette rencontre avec Dieu, on verra qu'elle commence par l'illumination, et que cette illumination a pour effet immédiat de captiver l'âme et de l'attirer sur l'objet même d'où éclate la lumière.

La suspension n'est que l'élévation continuée et la suite de l'entraînement de l'âme sous la fascination lumineuse.

[1] ALVAREZ DE PAZ, l. 5, Part. 2, c. 7, t. 6, p. 518. Omnis oratio diffinitur quod sit elevatio mentis in Deum; sed in modo hujus elevationis inter communem orationem et contemplationem magnum discrimen est. Nam in communi oratione, mens cum labore se elevat; in contemplatione cum mira suavitate se efferri sinit. In illa discursibus quasi gressibus quibusdam per clivum rerum spiritualium ascendit; in ista, brevissime et quasi in ictu oculi supra verticem montis se positam videt... In illa, anima quasi in terra manet et oculos in cœlum attollit, in ista, veluti in cœlum admittitur et in eo suum nidum ac mansionem ponit.

C'est une fixité, une attention absorbante sur l'objet de la vision, et un oubli plus ou moins complet de toutes les choses inférieures [1].

Cette absorption suave peut avoir une double cause : les splendeurs de la lumière ou les ardeurs de la dévotion [2]. La première saisit et fixe l'intelligence ; la seconde attire, subjugue et enflamme le cœur.

III. — L'admiration suit la suspension [3], et résulte, selon saint Thomas [4], d'une connaissance inattendue qui excède notre capacité.

Quand cette impuissance ne provient que de la soudaineté et de la nouveauté du spectacle, l'admiration cesse dès que l'esprit s'est rendu maître de la vision. Mais si l'objet manifesté ou les clartés qui l'environnent surpassent les forces intellectuelles du sujet, l'admiration persévère aussi longtemps que la vision elle-même.

Quoique l'ignorance soit la cause de l'admiration, l'admiration de l'esprit tombe plutôt sur ce qu'il saisit que sur ce qui lui échappe, et elle est d'autant plus profonde, que l'illumination inonde et éblouit l'entendement de plus vives splendeurs. La vision prend ses proportions de ce qui se voit et de ce qui s'entrevoit : ce qui se voit fixe et alimente l'esprit ; ce qu'il entrevoit rehausse, en effaçant les limites, la grandeur et l'immensité de ce qu'il peut apercevoir.

[1] Alvarez de Paz, l. 5, P. 2, c. 8, p. 520. Elevationem hanc sequitur in contemplatione mentis suspensio : quæ nihil aliud est quam quædam perfectissima ad id quod contemplamur attentio, et rerum omnium inferiorum oblivio.

[2] Voss, *Compend.* Scaramelli, p. 130. Causæ istius suspensionis sunt lux divina, quæ objectum cum claritate repræsentans, mentem non solum in eo defigit, sed et immobilem servat, et amor qui omnes animæ vires ita circa objectum amatum colligit ut tota in illo immergatur.

Scaramelli, *Dirett. Mist.* Tratt. 2, c. 20, p. 128.

[3] Alvarez de Paz, *de Nat. cont.* l. 5, c. 9, p. 522. Sicut suspensio sequitur elevationem mentis, ita et admiratio, ut mihi quidem videtur, suspensionem sequitur.

[4] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 3, ad 3 : Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis.

Ainsi s'explique ce qui a lieu dans la contemplation.

A mesure qu'il se fixe sur la vérité contemplée et qu'il y pénètre plus avant, l'esprit y découvre des profondeurs croissantes où il s'abîme; dans l'effort qu'il fait pour les sonder du regard, il se met comme hors de lui ; et, se sentant vaincu, il ne peut se défendre d'un tremblement instinctif en face de l'immensité qui le domine. L'habitude, et mieux encore, la pleine connaissance de l'objet, lui rendent la possession de lui-même et le calme de la vision. Au début de la vie contemplative, en effet, l'admiration est plus vive et plus fréquente ; elle diminue ensuite et peut cesser presque entièrement, du moins dans les visions ordinaires; car il en est qui surpassent tellement la capacité humaine et créée, qu'elles jettent toujours dans la stupéfaction.

Philippe de la Très-Sainte-Trinité[1] croit que l'admiration cesse dans la contemplation parfaite. Nous discuterons plus tard si, à son apogée, la contemplation exclut le saisissement extatique. Mais observons ici, avec Alvarez de Paz[2], que la haute contemplation, où Dieu se révèle dans sa splendeur, ne peut pas ne pas produire sur l'âme ce ravissement

[1] *Theol. myst.* P. 2, Tr. 2, D. 1, a. 1, t. 2, p. 285 : Quidam prædictæ contemplationis supernaturalis descriptioni volunt addere quod talis cognitio sit cum admiratione suspensa, sed tamen hujusmodi admiratio et suspensio non ita sunt regulares aut etiam frequentes quod debeant exprimi, imo perfectæ contemplationi non conveniunt; quod sic declaratur. Admiratio provenit ex ignorantia. Tamdiu siquidem aliquid miramur quamdiu causam ejus ignoramus. Quando vero causa cognoscitur, admiratio cessat; suspensio autem sequitur admirationem, et admiratione sublata, tollitur suspensio. Quando igitur mens in principio revelatas sibi divinas veritates intuetur, talibus non assueta et novitate quodammodo perterrita, Dei majestatem admiratur et admiratione suspenditur. Sed postquam fuerit prædictus favoribus assueta, cessat admiratio et suspensio, quia, ut communiter dicitur, ab assuetis non fit passio. Quod et ipsa probatur experientia, etc.

[2] *Lib.* 5, c. 9, p. 523. Illam autem ortam ex magnitudine rerum quæ ostenduntur, et ex perfectione lucis immissæ, omnes, etiam in contemplatione nimis exercitati, habent. Tanta est enim magnitudo rerum cœlestium, ut, si perfecte cognoscantur, non possunt aliter quam excellentissima et admiratione dignissima cogitari.

que saint Bernard appelle l'admiration de la Majesté[1]. On ne s'accoutume pas à de tels spectacles. Ainsi que le chante l'Église, les anges et les bienheureux du ciel sont éternellement dans le tremblement de l'admiration[2]; à plus forte raison ce tremblement a-t-il lieu dans la vision contemplative.

Il y a évidemment des degrés dans cette surprise de l'âme. Portée à l'excès, c'est une stupeur qui la rend muette et lui ôte, comme à la reine de Saba devant Salomon, le sentiment d'elle-même[3]. Mais l'admiration qui naît de la contemplation va à l'amour, et voilà pourquoi, dès que l'esprit retrouve assez de liberté, elle éclate en actions de grâces, en louanges, en expressions passionnées de tendresse et de dévotion, redoublant ainsi l'élan de l'âme vers la vérité et la faisant s'épanouir et comme se fondre, par un délicieux écoulement, sur l'objet de la vision[4].

IV. — On le comprend, cette dilatation de l'âme est souverainement délectable. Aussi tous les mystiques enseignent-ils que la délectation est inséparable de l'intuition contemplative. Selon saint Thomas[5], cette jouissance procède de l'admiration, non par l'ignorance qui l'accompagne, mais, au contraire, par le désir de connaître[6] qu'elle aiguise et qui conduit l'esprit à des connaissances nouvelles, ou du moins qui lui donne l'espoir d'y parvenir.

[1] *De Considerat.* l. 5, c. 14, n. 32. Prima et maxima contemplatio est admiratio Majestatis.

[2] *Præf. Miss.* Tremunt Potestates.

[3] III *Reg.* x, 4 et 5.

[4] Alvarez de Paz, *de Nat. cont.* l. 5, c. 9, p. 524. Sunt autem admirationis effectus mirabiles. Interdum enim stupor progreditur in gratiarum actionem..., aliquando in affectum amoris et intimæ devotionis... Media autem admiratione solet contemplatio suavissimam voluptatem secum involvere.

[5] *Sum.* 1. 2. q. 32, a. 8. Admiratio est causa delectationis in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. Et propter hoc omnia desiderabilia sunt delectabilia.

[6] *Ibid.* ad 1. Admiratio non est delectabilis in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam, et in quantum admirans aliquid novum addiscit.

Cependant le plaisir céleste qui résulte de la contemplation a une autre cause plus efficace encore, c'est l'amour. L'amour béatifie l'âme et la jette dans de suaves transports, en lui livrant l'objet de sa vie. Et, quand la communication de la vie est surnaturelle et surabondante, ces transports sont plus enivrants et plus ineffables. Richard de Saint-Victor compare l'âme dans cet état à une jeune fille surprise par l'ivresse, qui n'a plus la force de se soutenir, et, dans son excès, perd de vue tout ce qui l'environne[1]; expliquant par cette comparaison l'allégorie des saints Cantiques qui nous représentent l'épouse sacrée enivrée de délices et appuyée sur son bien-aimé[2]. Pour exprimer combien est vive la pure et divine volupté que la contemplation répand dans l'âme, les mystiques en font un avant-goût des joies du ciel, et l'un d'eux[3], en particulier, l'appelle les arrhes de la béatitude éternelle. « Elle est si grande, dit Richard de Saint-Victor[4], qu'aucune jouissance naturelle ne peut lui être comparée, et qu'elle dégoûte, au contraire, l'âme de toutes les amorces extérieures du plaisir et de la vanité. »

Cette délectation peut être purement spirituelle. Elle ne dépasse pas alors l'intime de l'âme, et c'est la volonté qui goûte seule ces douceurs, parfois au milieu même des séche-

[1] *Benjamin major,* l. 5, c. 16. Migne, col. 188. Nullo tempore dilecto suo vehementius innititur quam cum spiritualibus deliciis anima sancta effluere videtur. Cogitemus modo puellam quamdam teneram et delicatam, utpote in multa deliciarum affluentia educatam, sed et multo vino jam madidam, utpote in cellam vinariam introductam et torrente voluptatis potatam, et quasi præ nimia teneritudine vix posse incedere, et præ nimia ebrietate viam quam tenere debeat nullo modo posse discernere.

[2] *Cant.* VIII, 5. Quæ est ista quæ ascendit de deserto, deliciis affluens et innixa super dilectum suum?

[3] Op. S. BERNARD, *De Intern. domo,* cap. ult. Quasdam arrhas illius plenitudinis accipit (anima) ubi sempiternæ contemplationi perpetuo inhærebit.

[4] *Benjamin major,* c. 18 : Vultis autem audire quam delicatam efficere consuevit? Pene supra id quod credi possit, in quantum denique et nulla exterior delectatio possit ei aliquatenus sapere, nec aliqua hujus mundi gloria aliquid consolationis afferre, etc.

resses et des aridités les plus désolantes de la partie inférieure. Mais les lois de l'organisation humaine font rejaillir sur le corps la joie spirituelle, comme tous les autres sentiments intérieurs, et ce n'est que par un dessein de sa providence surnaturelle, que Dieu dilate quelquefois les profondeurs secrètes de l'âme sans qu'il en paraisse rien au dehors [1].

Les manifestations sensibles revêtent les formes diverses de la joie et de la dévotion spirituelles, que nous décrirons plus amplement dans la seconde partie de cet ouvrage, telles que la jubilation, les larmes, l'extase; ou celles des transports mystiques, dont nous aurons à parler en traitant des degrés de la contemplation. Ce que nous avons dit et ce que nous dirons plus tard nous dispense de nous étendre plus longuement sur ces influences que l'âme enivrée par l'amour fait rejaillir sur le corps.

V. — Nous ramenons aux suivants les fruits que les mystiques attribuent à la contemplation : la paix, la purification, l'humilité, la force et la patience, la faim et la soif de la justice, le détachement et le mépris des choses créées, le désir et l'impatience d'être à Dieu.

Le premier bien qui naît de la contemplation est la paix.

Saint Augustin définit la paix, la tranquillité de l'ordre [2]. Pour avoir la paix, il faut venir et se reposer dans l'ordre, deux conditions qui se réalisent toujours dans l'union con-

[1] ALVAREZ DE PAZ, c. 10, p. 527. Sed hæc delectatio ex contemplatione proveniens, ut cum aliis docet Dionysius Richelius (I *de Contempl.* art. 12), duplex est. Altera mere spiritualis et in anima se continens, altera sensibilis et in corpus se diffundens. Illam primam voluntas gustat, licet interdum portio inferior ariditatem, aut dolorem, aut inquietudinem sentiat...; secundam vero delectationem ex illa prima manantem sensus et appetitus corporeus percipit secundum illud (Ps. LXXXIII, 3) : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Certum est enim quia fortes actiones animæ redundant in corpus.

[2] *Civ. Dei,* l. 19, c. 13 : Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis.



templative. L'âme y rencontre la vérité, qui est sa fin et sa vie, et trouve sur son sein l'apaisement de ses désirs [1]. Dieu se manifeste à l'âme, s'empare de ses deux puissances maîtresses, l'intelligence et la volonté, et, en les fixant sur lui-même, les établit dans l'ordre essentiel. Une fois sur l'objet de sa vie, l'être n'a plus rien à désirer, sinon de le posséder à jamais. La contemplation apporte donc avec elle les deux éléments de la paix parfaite, la vue éclatante de la vérité et une pleine satiété intérieure [2].

Son second effet est une purification croissante de l'âme.

Nous ne parlons pas présentement des épreuves qui préparent à la contemplation, mais seulement des effets qui l'accompagnent ou qui la suivent.

La contemplation est une lumière qui inonde l'âme et lui montre deux extrêmes, la sainteté de Dieu et sa propre misère. Sous cette illumination divine, l'âme aspire d'un mouvement impétueux à une entière purification qui fasse cesser ce contraste de sa laideur et de la beauté infinie; et, rendue à la vie active, elle multiplie ses expiations pour effacer tout ce qui fait tache en elle, et pour extirper de son fond jusqu'aux dernières fibres du péché.

Mais la contemplation n'est pas seulement une lumière qui éclaire et révèle, elle est encore un feu qui consume. Pour abattre une forêt, dit le P. Scaramelli [3], on peut recourir au fer ou au feu. L'emploi du fer exige plus de temps et de fatigue et laisse subsister les racines, qui ne

[1] S. Laurent Justinien, *Inst. de castc conn.* c. 25. Transcendit ad veritatem eo altius quo intuetur clarius suaviusque degustat. Magna tunc mens potitur pace et gaudio jucundissimo; nam quod sitibundo quærebat affectu invenit in eoque requiescit.

[2] Richard de Saint-Victor, *Annot. in Ps.* xxx. Migne, col. 273. Pace itaque sua tunc veraciter mens humana perfruitur, quando in id quod interius de divina dulcedine sentit tota resolvitur. Hæc autem pax, ut plena sit, in duobus consistit : in contemplatione videlicet veritatis et satietate internæ suavitatis. Ab uno inchoatur et ex alio perficitur.

[3] *Dirett. Mist.* Tratt. 2, c. 20, n. 225. p. 131.



tardent pas à repousser. Si, au contraire, on y allume le feu, elle sera bientôt réduite en cendres, et il ne restera que difficilement des rejetons. Le fer, c'est le travail de la méditation; le feu, ce sont les ardeurs de la contemplation : comparaison qui fait bien entendre combien celle-ci est plus efficace que celle-là pour extirper de notre âme les branches et les racines de nos passions.

De l'illumination et de l'adhésion contemplatives naît encore l'humilité, la vertu morale qui rapproche le plus la créature de Dieu, en lui faisant reconnaître, confesser et aimer la vérité. L'humilité est, en effet, selon saint Bernard [1], la vertu qui fait que l'homme, connaissant ce qu'il est, se tient pour vil à ses propres yeux.

La contemplation produit comme naturellement dans l'âme cette connaissance et cette disposition. Plus on se rapproche de Dieu, et plus on voit clairement que tout émane de sa puissance et de sa bonté, que la créature n'est d'elle-même qu'un néant digne de tous les oublis, et le pécheur un néant plus vil encore, qui appelle le mépris et les châtiments. Cette vue est d'autant plus profonde et plus persuasive, que la lumière qui la produit est plus vive, plus élevée, plus étendue. Dans la contemplation, elle prend les proportions de l'évidence, et d'une évidence qui croît avec la contemplation elle-même, de telle sorte que plus l'âme s'élève dans la lumière, plus elle doit tendre à s'abaisser [2], si elle est fidèle à la vérité, à l'ordre et à la justice.

La contemplation apporte avec elle la grâce de cette fidélité dans la mesure où elle unit l'âme à Dieu dans l'acte même qui la constitue, et, après cet acte, dans celle

[1] *De grad. humilit.* c. 1. Humilitas est virtus qua homo verissima sui cognitione sibi vilescit.

[2] Scaramelli, *Dirett. Mist.* Tratt. 3, c. 20, n. 223, p. 131. Donde s'inferisce che quanto è più alto il grado della contemplazione a cui un' anima è sublimata, tanto è più basso el concetto che ella forma di sè, e tanto è più maggiore il dispregio che di sè concepisce.

de l'impression qu'elle exerce sur l'esprit et de la grâce d'adhésion qu'elle laisse à la volonté.

C'est pourquoi les vrais contemplatifs sont aussi avides des abaissements et des abjections que les mondains le sont des honneurs et de la gloire. Le souvenir de ce qu'ils ont vu de Dieu et de tout ce qui n'est pas Dieu, le sentiment désormais ineffaçable de leur néant et de leur misère les porte à s'anéantir devant la Majesté divine et aux regards de toute créature [1]. Cet effort sincère détruit en eux la vie égoïste et personnelle, les dépouille de leur jugement et de leur sagesse propres [2], les rend d'une docilité et d'une abnégation parfaites, et en fait entre les mains de Dieu des instruments passifs, prêts, pour son amour et pour sa gloire, à tous les labeurs et à toutes les immolations.

La force et la patience sont, en effet, inséparables de l'humilité dans l'âme favorisée des lumières de la contemplation; le sentiment de sa profonde indignité lui persuade qu'elle mérite plus de contradictions, de douleurs et de mépris qu'il ne peut lui en survenir. Mais l'amour ne contribue pas moins à tremper fortement l'âme contemplative, à lui communiquer une indomptable énergie et une infatigable patience.

L'amour attache à l'objet aimé et fait résister à tous les chocs qui menacent cette union. Quand on a goûté combien le Seigneur est doux, on ne veut plus se séparer de sa bonté, et l'on en vient, comme l'Apôtre [3], à défier toute créature de rompre le nœud de la charité divine; comme

[1] Voss, *Comp.* Scaramelli, p. 133. Quum enim anima post divinum istud commercium ad se revertitur, cœlesti luce illuminata, clare cognoscit suum nihilum, suas miserias, imperfectiones et debilitates; et quanto magis Deo per contemplationem appropinquat, tanto se ipsam minorem et miserabiliorem cognoscit. Quæ cognitio meditatione et ratiocinationibus non acquiritur, sed luce divinæ contemplationis tantum procreatur.

[2] Alvarez de Paz, l. 5, P. 2, c. 6, p. 515. Contemplatio proprium judicium et proprium voluntatem abnegat.

[3] *Rom.* viii, 35-39.



lui[1], on met sa joie et sa gloire dans les tribulations et les souffrances, parce qu'elles donnent lieu au témoignage de l'amour, parce que, en purifiant, elles rendent de plus en plus digne de l'amour[2].

Enfin, l'amour envers Jésus-Christ crucifié, après Dieu le principal objet de la contemplation, enflamme d'un saint désir de devenir conforme à ce divin modèle, de participer à son esprit et à son œuvre de réparation.

La faim et la soif de la justice, que Notre-Seigneur compte parmi les béatitudes laborieuses de la vertu, trouvent également dans la contemplation un accroissement merveilleux.

Aimer la justice, c'est aimer Dieu [3], et l'entrevue de la contemplation allume dans le cœur la flamme du divin amour. Dieu s'y révèle et s'y communique à l'âme, mais non dans la plénitude et l'indissolubilité de la gloire; il se montre et se donne un instant pour se dérober ensuite au regard et au sentiment. Cette vision fugitive et ce contact passager excitent les désirs de l'âme, qui devient de plus en plus affamée et altérée de la divine vérité. En comprenant, par ce qu'elle a entrevu, le prix de la grâce qui l'unit à Dieu et lui est un gage de sa possession éternelle, elle multiplie avec une sainte avidité les actes de vertu, qui appellent et augmentent en elle cette grâce.

A mesure qu'elle reçoit et s'assimile cette céleste nourriture, sa faim et sa soif redoublent, car c'est le propre

[1] *Gal.* VI, 14. II *Cor.* VII, 4.

[2] ALVAREZ DE PAZ, *De Nat. cont.* l. 5, c. 6, p. 517. Ipsa autem contemplatio tribulationes et quæque adversa libenter sustinet. Gratum quippe est pro amato et magna facere et adversa perferre. Pro magno quoque habetur aliquas sustinere molestias ut suavitas illa ex Dei aspectu et amore percepta concrescat. Et anima quæ summopere munditiam, ut pulchrior et gratior sit, quærit, non potest non tribulationem amare qua magis ac magis mundatur.

[3] S. LEON. *Serm. in fest. omn. Sanct.* Nihil aliud est diligere Deum quam amare justitiam.

de la sagesse d'aiguiser la faim de ceux qui la mangent, et de rendre plus ardente la soif de ceux qui boivent à sa source [1].

Le contre-coup naturel de cet élan vers Dieu est le détachement et le mépris des choses créées.

La même lumière qui dévoile la grandeur de Dieu et le prix des biens éternels, révèle avec la même évidence le rien des créatures et la frivolité de ce qui passe. Pareillement, le mouvement qui élève et fait adhérer à Dieu détache d'autant des choses inférieures. Toute âme contemplative pousse instinctivement le cri de saint Ignace : « Que la terre est vile quand je regarde le ciel ! » Elle se dégage des liens qui retiennent captive la multitude humaine, tant parce qu'elle y voit une servitude et un péril, que parce qu'elle en découvre la vanité et la caducité [2].

Ainsi, ce dégagement s'opère suavement, sans effort, par une irrésistible attraction du cœur en sens contraire, et par le seul éclat de l'évidence qui impose à l'esprit la loi du mépris. Plus on monte, plus on s'éloigne des régions inférieures ; et plus la force ascensionnelle l'emporte sur les résistances, plus l'ascension est rapide, facile, délicieuse. La grâce de la contemplation a une vertu merveilleuse, incomparable, pour affranchir de la tyrannie des créatures et rompre leur fascination [3].

Un dernier fruit provenant de la contemplation, et qui est

[1] *Eccl.* XXIV, 29 : Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient.

[2] PHILIPPE de la T.-S.-TRINITÉ, Pars 1, Tract. 1, D. 1, a. 6, t. 2, p. 36. Qui enim contemplationis suavitate fruitur, mentem ab omnibus temporalibus bonis, tanquam inferioribus et indignis, avertit, maxime dum eadem contemplatione illustratus advertit ea interiori mentis collectioni totaliter esse incompossibilia.

[3] S. BERNARD, *Medit.* c. 7, ad fin. Nil tamen in hac vita dulcius sentitur, nil avidius sumitur, nil ita mentem ab amore mundi separat, nil sic animam contra tentationem roborat, nil hominem ita excitat et adjuvat ad omne opus bonum et ad omnem laborem quam gratia contemplationis.

aussi une conséquence des autres effets qu'elle opère dans l'âme, est l'impatience de la vie bienheureuse et immuable.

Sous cette action lumineuse et attractive, l'âme tend vers Dieu d'un mouvement irrésistible ; tout ce qui n'est pas Dieu lui est dégoût et ennui ; Dieu est le terme unique de ses aspirations. Mais Dieu n'apparaît, même dans les splendeurs contemplatives, qu'à demi voilé, rarement, furtivement, comme un éclair rapide dans une longue nuit. Chaque apparition nouvelle enflamme les désirs de l'âme, et chaque disparition ramène un indéfinissable tourment. Que peut-elle désirer dans ces alternatives, sinon que la lumière et l'amour ne soient plus interrompus, et que son union avec le Dieu qu'elle aime devienne totale, constante, irrévocable[1] ?

Ainsi la contemplation s'empare d'abord de l'âme, l'élève et la fixe en Dieu, palpitante d'admiration, de joie et d'amour. De son côté, l'âme, suavement illuminée et dominée, se repose sur la vérité qui la fascine et l'apaise, se plonge comme dans un bain purificateur au sein de la lumière qui l'inonde, y oublie toute créature, s'y oublie elle-même, et en sort haletante de saints désirs, affamée de grâce et de justice, impatiente de mourir et de vivre éternellement dans l'amour.

[1] Philipp. a SS. Trin. Pars 1, Tract. 1, D. 1, a. 6, t. 2, p. 38 : Sequitur enim necessario quod qui Deum cognoscit et amat, ad ejus visionem, possessionem, ac fruitionem vehementi et jugi desiderio anhelet.

CHAPITRE VIII

DURÉE DE LA CONTEMPLATION

Considérée en général, la contemplation peut durer longtemps. — Comme acte, elle dure peu. — Temps précis. — Interruptions et reprises.

I. — Prise en elle-même et dans l'ensemble de ses opérations, la contemplation peut durer longtemps. Cela ressort de la nature de son objet et des dispositions du sujet.

L'objet, c'est le divin, l'immuable, l'éternel. Il ne peut ni défaillir ni manquer à l'œil qui le contemple, et, par la multiplicité et la profondeur de ses aspects, il est inépuisable.

Le sujet, à son tour, peut soutenir longtemps son regard sur les choses divines : l'âme qui voit, en effet, est, de soi, incorruptible et immortelle, et, par la partie supérieure d'elle-même, elle a une connaturelle affinité avec toute vision intellectuelle, elle y trouve son épanouissement et son repos ; or ce qui répond à la nature et n'a rien d'incorruptible est, par là même, susceptible de se prolonger.

De plus, les opérations contemplatives n'emportant, prises en elles-mêmes, aucune intervention ni fatigue corporelles, ne sont point soumises aux suspensions et aux relâches qu'exige la vie organique. Nous constaterons cependant bientôt que la contemplation exerce sur le corps un contre-coup qui empêche sa durée.

Tel est l'enseignement de saint Thomas [1], fidèlement suivi par les mystiques [2] et les théologiens.

Cette doctrine s'impose, pourvu toutefois qu'on l'entende, ainsi que le fait Suarez [3], de la vie contemplative avec l'ensemble de ses opérations, et non de l'acte contemplatif ou de cette intuition simple et uniforme qui suspend le travail successif du raisonnement, et fixe la volonté dans une adhésion affective sur la vérité.

II. — En effet, l'acte même de la contemplation ne comporte pas une longue durée. Il est tout entier, nous venons de le redire, dans la pure intuition et dans la suspension admirative et amoureuse de l'âme sur l'objet de la vision. C'est ce que le Docteur angélique appelle le sommet ou l'apogée de la contemplation, et il déclare que, considérée à ce point culminant, elle ne peut se soutenir longtemps [4].

Saint Grégoire le Grand est un des premiers docteurs qui aient nettement enseigné l'instabilité de l'adhésion contemplative durant la vie présente.

[1] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 8. Aliquod potest dici diuturnum dupliciter : Uno modo, secundum suam naturam, alio modo, quoad nos. Secundum se quidem, manifestum est quod vita contemplativa diuturna est dupliciter : uno modo eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia ; alio modo, quia non habet contrarium : delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium. Sed quoad nos etiam, vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare : tum etiam in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus.

[2] Alvarez de Paz, l. 5, P. 2, c. 11, p. 527. — Philipp. a SS. Trin. Pars 2, Tract. 1, D. 1, a. 6, t. 2, p. 34.

[3] *De Relig.* l. 2, c. 10, n. 10 et 11, p. 163. Verumtamen aliud est loqui de vita contemplativa cum omnibus actionibus mentis, quas includit, aliud de propriissima contemplatione, quæ consistit in illo uniformi et simplici intuitu quem Dionysius circularem motum appellavit. Priori modo recte intelligitur vitam contemplativam esse diuturnam... At vero de proprio actu contemplationis, non est possibile homini in hac vita diu in illa actione durare.

[4] *Sum.* 2. 2. q. 180, a. 8, ad 2. Nulla actio potest diu durare in sui summo Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius.

Comparant les saints aux sauterelles dont il est parlé au livre de Job [1], qui tantôt marchent sur leurs jambes, tantôt s'élèvent à l'aide de leurs ailes et s'avancent par bonds, il voit dans leur marche lente et successive une image de la méditation et de la vie active ; et celle de la contemplation, dans l'élévation rapide et courte par le vol et les sauts. De même que ces insectes, dans leurs élans, restent peu de temps en l'air, mais retombent presque aussitôt sur leurs pieds, ainsi l'âme redescend promptement de la sublimité de la contemplation [2].

Plus haut, dans ce même ouvrage de ses MORALES, le savant Pontife affirme l'impossibilité pour l'esprit de se maintenir longuement dans la suspension contemplative, et il en assigne pour raison l'infirmité de la chair, que l'éclat de la lumière éblouit et que son propre poids incline vers la terre [3].

Ces assertions, Suarez en fait justement la remarque [4],

[1] XXXIX, 20 : Numquid suscitabis eum quasi locustas?

[2] *Moral.* l. 31, c. 25, n. 49, t. 76, col. 600. Ita nimirum sunt sancti viri, qui, dum superna appetunt, primum quidem activæ vitæ bonis operibus innituntur, et tunc demum se ad sublimia per contemplationis saltum volando suspendunt. Crura figunt, et alas exerunt, quia recte agendo se stabiliunt, et ad alta vivendo sublevantur. Qui in hac vita positi, diu in divina contemplatione manere non possunt, sed, quasi locustarum more, a saltu quem dederant in pedibus suis se excipiunt, dum post contemplationum sublimia ad necessaria activæ vitæ revertuntur.

[3] *Moral.* l. 5, c. 32, n. 57 et c. 33, n. 58, t. 75, col. 711. Sed cum mens in contemplatione suspenditur, cum carnis angustias superans, per speculationis vim de libertate aliquid intimæ securitatis rimatur, stare diu super semetipsam non potest; quia etsi hanc spiritus ad summa evehit, caro tamen ipso adhuc corruptionis suæ pondere deorsum premit. Unde et subditur : ***Et cum Spiritus me præsente, transiret, inhorruerunt pili carnis meæ.*** (*Job* IV, 15.) — Nobis præsentibus, spiritus transit quando invisibilia cognoscimus; et tamen hæc non solide, sed raptim videmus. Neque enim in suavitate contemplationis intimæ diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur. Cumque internam dulcedinem degustat, amore æstuat, ire super semetipsam nititur; sed ad infirmitatis suæ tenebras fracta relabitur, etc.

[4] *De Relig.* l. 2, c. 10, n. 11, p. 163 : Est autem considerandum non negare Gregorium absolute vitam contemplativam esse posse diuturnam aut diuturniorem activa, sed docere non posse esse semper uniformem et

ne vont pas à contester absolument que la vie contemplative, dans son ensemble, puisse se prolonger longtemps ; elles concernent uniquement l'élévation intuitive et suspensive de l'esprit, laquelle ne peut se maintenir toujours entière et uniforme.

L'organisation de l'homme s'y oppose. Telle est, en effet, présentement la dépendance harmonieuse entre l'âme et le corps, qu'ils concourent réciproquement dans chacune de leurs opérations, le corps ne vivant que par l'âme, et l'âme associant le corps, par le sentiment, à sa vie de pensée et d'amour. Toute dérogation à cette loi semble compromettre l'union entre les deux parties qui font l'homme, et, en les divisant, les jette dans la violence et le malaise.

Effectivement le vol de la contemplation retire l'âme de la région des sens, suspend en elle tout travail discursif et l'absorbe par une vue simple sur un monde supérieur invisible et surnaturel. La partie sensible subit, moins par l'effort qu'elle déploie qu'à cause du délaissement dont elle est l'objet, une violence extrême [1].

Avec le malaise de l'abstention, la contemplation impose de plus au corps la fatigue du travail. Il n'y a pas ici de contradiction, le mouvement et le repos ayant lieu à des points de vue divers.

Tandis que, d'une part, l'âme absorbée par la vision divine laisse les sens extérieurs dans l'inaction, elle n'en continue pas moins à présider aux fonctions vitales et à exercer son influence sur l'ensemble de l'organisme. Et ce

puram, ut sic dicam, sed necessario interrumpendam esse propter corporis infirmitatem et gravitatem, ideoque necessarium esse bonam actionem intermiscere, ne inutili otio et negligentia torpeamus.

[1] Suarez, *Relig.* l. 2, c. 10, n. 12, p. 164. Quia ad hanc contemplationem necesse est sensus relinquere et omnia quæ sub sensus cadunt, imo et discursum omnem suspendere, et in simplici intuitu mentis circa rem altissimam et summe spiritualem occupari, quod non fit sine magna violentia corporis et sensuum omnium et elevando se supra se ; ideoque difficillimum est in hujusmodi actione durare.

contre-coup des opérations intimes de l'âme sur l'enveloppe qu'elle anime est d'autant plus retentissant, que la vie s'agite au dedans, plus intense et plus impétueuse. Comme toujours, l'activité intellectuelle se répercute sur le cerveau, et les élans affectueux ont leur écho sur le cœur, principalement lorsque les enivrements éclatent au dehors. On peut en juger par ce qui se produit dans l'extase, où le corps reflète avec une admirable vivacité l'illumination et les transports intérieurs. Si, après ces ébranlements, l'organisation se retrouve sans fatigue, c'est simplement un effet miraculeux.

Il faudrait donc une sorte de miracle continu pour que les forces corporelles suffisent aux émotions prolongées de la vie contemplative. Ce prodige, d'ailleurs, qui a lieu dans les ravissements, ne se produit pas également à tous les degrés de l'oraison mystique, ce qui rend parfois nécessaire une suspension de la contemplation [1], comme nous l'avons déjà fait remarquer dans l'un des précédents chapitres.

Ainsi le corps fait obstacle à la continuité de l'abstraction contemplative, soit par suite de la part qu'il y prend, soit surtout à cause de celle qui lui est refusée; car un être est moins violenté par l'excès de l'action, quand elle est conforme à sa nature, que par la suspension même du mouvement qui fait sa vie.

L'âme encore voyageuse éprouve elle-même de la difficulté à se maintenir longtemps dans l'intensité d'action et de surélévation où la contemplation la porte. Parvenu à son apogée, tout mouvement tend à redescendre et à se ralentir [2], pour reprendre sa course sous une impulsion nouvelle.

[1] Alvarez de Paz, l. 5, P. 2, c. 12, p. 531. Abscondit enim se Dominus et lucem contemplationis subtrahit vel ut defectus leves castiget..., vel ut infirmitati corporis condescendat.

[2] S. Thomas, 2. 2. q. 180, a. 8, ad 2 : Nulla actio potest diu durare in sui summo.



III. — L'adhésion suspensive de la contemplation dure peu ; mais quel est le temps précis de sa durée ?

Sainte Térèse dit de l'oraison de quiétude, qui lui fut accordée dès sa première année de religion, que « cette union ne durait que très peu ; je ne sais même, ajoute-t-elle, si c'était le temps d'un *Ave Maria*[1]. » Et ailleurs, parlant du vol d'esprit : « Il est à remarquer, dit-elle, du moins à mon avis, que cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps ; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré[2]. »

Avant sainte Térèse, l'auteur inconnu du livre DE LA MANIÈRE DE BIEN VIVRE, faussement attribué à saint Bernard, applique à la contemplation ce qui est dit, dans l'Apocalypse[3], du silence mystérieux qui se fit au ciel, pendant une demi-heure environ, après l'ouverture du septième sceau[4].

Suarez[5], ainsi que la plupart des théologiens et des mystiques, invoque ce témoignage et celui de saint Grégoire, pour établir la courte durée de la contemplation. Bossuet, en particulier, maintenait ces affirmations traditionnelles dans sa lutte contre les faux mystiques. Après avoir cité sainte Térèse, il alléguait encore l'autorité de saint Augustin, de saint Grégoire, de saint Bernard, de saint Thomas et d'autres qu'il ne nomme pas, et il con-

[1] *Sa Vie,* chap. 14.
[2] *Ibid.,* chap. 18.
[3] *Ap.* XVIII, 1.
[4] *Lib. ad Sororem, De modo bene vivendi,* 53, n. 129. (Inter op. S. Bern. Migne, *Pat. lat.*, t. 184, col. 1278.) Cœlum quippe est anima justi... Cum ergo quies contemplativæ vitæ agitur in mente, silentium fit in cœlo, id est in anima; quia strepitus terrenarum rerum atque operationum cessat in cogitatione. Sed quia contemplativa vita in hoc mundo non potest esse perfecta, nequaquam hora integra factum silentium dicitur in cœlo, sed quasi hora media.
[5] *De Religion.* l. 2, c. 10, n. 11, p. 164. Ubi per dimidiam vel quasi dimidiam horam, brevissimam hujus actionis perseverantiam significat.

cluait avec eux que le temps de l'opération divine extraordinaire est très court[1].

Cependant quelques auteurs accordent davantage. Philippe de la Très-Sainte-Trinité assigne, non une demi-heure, mais une heure, comme la limite extrême qui n'est pas ordinairement dépassée[2].

Alvarez de Paz[3], tout en admettant comme règle générale que la contemplation est de courte durée, excepte les cas extraordinaires qui se rencontrent plus d'une fois dans les vies des saints. La surabondance divine rend aisé ce qui est impossible aux forces de la nature, et même ce qui dépasse les conditions de la grâce ordinaire.

Suarez[4] fait la même remarque, et observe avec raison

[1] *Mystici in tuto,* P. 1, c. 7, n. 14. Quo loco sua experimenta tradit (sancta Teresia) : nobis vero sufficit eos actus esse rapidos et celeres; quod sanctus quoque Augustinus, Gregorius, Bernardus, Thomas aliique semper inculcant. Argumento sunt divinæ extraordinariæ operationis illa momenta brevissima.

[2] *Theol. myst.* P. 2, Tract. 1, D. 1, a. 6, t. 5, p. 35 : Verum tamen est quod contemplatio non potest diu in suo summo durare pro statu mortalis vitæ, quia præsentis vitæ necessitates et occupationes mentem inquietant, et ab intimo sui secessu ad exteriora revocant; unde, quamvis in tam perfecto actu, saltem ordinarie, vix per horam perseveret, et potest tamen in aliis actibus contemplationis perseverare.

[3] *De grad. contempl.* l. 5, P. 2, c. 11, p. 528, 529 : Sed ad perfectam contemplationem redeamus. Et in ea quidem, si solum juvemur communibus auxiliis quibus orantes juvari solent, certum est mentem multo tempore durare non posse... Hæc communia sunt; sed si anima extraordinariis auxiliis sublevetur, non minus certum est diu posse in contemplatione perfectissima perdurare et una simplici intuitione unoque amoris divini actu suspendi. Id relatione aliquorum virorum probatissimæ virtutis agnovimus, qui constanter aiunt per unam aut plures diei aut noctis horas se in perfecta Dei unione et invariabili Dei notione et amore, cum indicibili suavitate persistere. Id in sanctorum historiis legimus, nam aliquorum contemplatio ita describitur ut hoc sonare videatur. Talis erat illa magni Antonii, etc... Id tandem de divina erga suos carissimos benignitate præsumimus, qui potest et vult intelligentias eorum, non quidem contra naturam movere, sed supra naturam perficere... Quod ergo natura denegat, gratia donat; et quod homo communi subsidio non obtinet, singularibus auxiliis assequitur.

[4] *De Orat.* c. 10, n. 13, p. 164. Verum est tamen totum hoc negotium ex divina gratia maxime pendere, cui nihil impossibile est; nos autem explicamus in quod videtur esse naturæ consentaneum, ac proinde ordinarium;

que tout dépend de la libéralité divine, et, par conséquent, que le dernier mot est à l'expérience.

Les exceptions cependant n'infirment point la loi, et l'on peut admettre en principe que la contemplation est de courte durée, et qu'elle dépasse rarement une demi-heure.

IV. — Le poids de la mortalité ne permet donc pas à l'âme de se maintenir longuement dans l'adhésion passive qui suspend tout acte discursif; mais la contemplation, un instant interrompue, peut reprendre bientôt, sous le charme d'une attraction nouvelle, de telle sorte qu'elle semble constituer, malgré la succession et la variété des actes, une seule et même opération. Selon saint Grégoire[1], l'âme ravie en Dieu, comme les sauterelles auxquelles il la compare, s'élève un instant, retombe sur elle-même pour reprendre bientôt son vol et retomber encore.

Ainsi la contemplation se ralentit et se rallume, au gré de l'esprit de Dieu. Ces reprises répétées, dans les intervalles desquelles l'âme ne se retrouve qu'incomplètement, comme une personne qui s'éveille à demi sous le coup d'excitations extérieures, et qui revient à son sommeil, donnent peut-être l'explication la plus plausible des longs ravissements de tant de saints pendant plusieurs heures, des jours entiers, des semaines même. Cassien[2] rapporte

quia gratia se accommodat naturæ, quod etiam experientia videtur comprobatum. Qui autem aliquid altius expertus fuerit secundum illam experientiam loqui poterit, nam in hoc negotio plurimum valet.

[1] *Moral.* l. 31, c. 25, n. 49, col. 600. Qui in hac vita positi diu in divina contemplatione manere non possunt, sed, quasi locustarum more, a saltu quem dederant in pedibus suis se excipiunt, dum post contemplationum sublimia ad necessaria activæ vitæ opera revertuntur, nec tamen in eadem vita activa remanere contenti sunt. Sed dum ad contemplationem desideranter exsiliunt, quasi rursus aera volantes petunt; vitamque suam, quasi locustæ ascendentes descendentesque peragunt, dum sine cessatione semper et summa videre ambiunt, et ad semetipsas naturæ corruptibilis pondere revolvuntur.

[2] *Coll.* 9, c. 31. Migne, col. 807. Beati Antonii sententiam proferam, quem

que saint Antoine passait les nuits dans la contemplation, et qu'au lever du jour il se plaignait au soleil de ce qu'il venait sitôt interrompre sa douce union avec la vraie Lumière.

Nous proposerons plus tard avec plus d'étendue l'interprétation remarquable de sainte Térèse[1] sur les alternatives de l'extase : elle s'applique de tout point à la contemplation en général, et se réduit à ceci : A l'apogée de l'union, les puissances de l'âme sont fixées, de concert avec la volonté, sur l'objet de la vision. Peu à peu l'adhésion se relâche, les facultés volages de l'imagination et de l'entendement reprennent leur course, sans que la volonté, moins inconstante, se détache entièrement. Mais une attraction nouvelle, provoquée par une recrudescence de lumière ou par des actes de louange, d'actions de grâce, de désir, peut se produire et ramener la volonté et les puissances impérées à l'adhésion suspensive.

Suarez fournit une explication un peu différente, ou du moins plus étendue. La contemplation, selon le célèbre théologien, peut se prolonger en dehors de son apogée de deux manières, par l'un ou par l'autre de ses deux éléments constitutifs, l'intuition et l'amour. Pendant que le regard persévère, pur et simple, la volonté se livre à des actes divers : l'adoration, la louange, la reconnaissance, l'amour, l'admiration et autres semblables. Pareillement, tandis que l'esprit passe d'un point à un autre, le cœur demeure fixe et immobile, ou du moins ne se détache pas entièrement. Quand la suspension contemplative de toutes les puissances cesse, l'adhésion n'est pas pour cela nécessairement interrompue dans chacune d'elles ; l'âme peut se maintenir longtemps sur son objet, tantôt par la fixité

ita nonnunquam in oratione novimus perstitisse, ut eodem in excessu mentis frequenter orante, cum solis ortus cœpisset infundi, audierimus eum in fervore spiritus proclamantem : Quid me impedis, sol, ut me ab hujus veri luminis abstrahas claritate?

[1] *Sa Vie,* ch. 18.



de la pensée, tantôt par celle de l'amour. Cependant l'inconstance de l'esprit étant plus grande que celle de la volonté, c'est plutôt dans celle-ci que l'adhésion se prolonge[1].

En résumé, l'acte propre de la contemplation est passager et rapide; mais la suspension des puissances peut se renouveler à plusieurs reprises, avant qu'elles se soient toutes entièrement détachées. A plus forte raison, la vie contemplative, considérée dans son ensemble et dans la multiplicité de ses mouvements, est-elle susceptible de constituer un état permanent.

[1] Suarez, l. 2, *de Orat.* c. 10, n. 13, p. 164. Ut ergo illa operatio fiat aliquo modo diuturna, necesse est ut imprimis illi intentioni adjungatur amor. Existimoque rarissimum esse ut in uno simplici actu amoris continuato sine aliqua mutatione mens diu quiescat, quia varietate et mutatione naturaliter delectatur. Nam si invariata maneat operatio, vix percipitur ab ipso operante, et ita nec quietat, nec delectat animum. Semper ergo vel amor ipse accenditur aut renovatur, aut per novos actus exercetur... Possuntque hi actus in voluntate variari, fixo manente eodem intuitu intellectus, si circa illud idem objectum affectus ipsi versentur diversis modis ac rationibus. Interdum vero ac sæpius circa illam veritatem quam mens contemplatur, simul per dona Spiritus sancti negotiatur : sibimet illam illustrando, confirmando amabilemque reddendo. Ad quod maxime juvare solet experientia ipsorum affectuum qui in ipsamet contemplatione sentiuntur. Atque hoc modo existimo contemplationem sæpe diuturnam; perdurationem autem in uno simplici actu esse raram.

CHAPITRE IX

DU SUJET DE LA CONTEMPLATION

Perfection requise : En principe, la contemplation n'est accordée qu'aux justes et aux parfaits; elle peut se rencontrer dans les commençants et les progressants. — Aucune condition honnête n'exclut de la vie contemplative. — Préférences en faveur des simples, — des femmes, — des vierges chrétiennes, — des religieuses.

I. — On peut considérer le sujet de la contemplation au double point de vue de la perfection acquise et de la condition extérieure.

Quelle perfection suppose la grâce de la contemplation dans l'âme qui la reçoit ?

Pour répondre avec précision, il est nécessaire de distinguer entre l'acte et l'habitude de la contemplation.

L'acte isolé se réduit à une ou à quelques rares visions, soit imaginaires, soit intellectuelles. Nous dirons plus tard, et déjà nous l'affirmons ici, que la vision intellectuelle n'est généralement concédée qu'aux parfaits, mais que la vision imaginaire peut se rencontrer dans des âmes encore faibles, dans les pécheurs, et jusque dans les infidèles; et ainsi, que les actes contemplatifs transitoires ne sont pas incompatibles avec l'imperfection et le péché.

Il n'en est pas de même de la contemplation envisagée comme état d'oraison. Le propre de cette oraison est d'être unitive. Elle n'illumine pas seulement l'intelligence, elle

saisit et fait adhérer la volonté à Dieu ; suppose, par conséquent, la grâce dans l'âme qu'elle visite, ou bien, si la sanctification n'existait pas, il semble qu'elle l'opérerait par sa vertu. Quand la volonté est unie à Dieu par l'amour, elle ne peut en même temps en être séparée par la haine : il y aurait là une contradiction manifeste.

En admettant que l'inséparabilité de la justice et de la contemplation pût être contestée aux premières étapes de l'oraison surnaturelle, lorsque Dieu ne révèle encore que sa présence, elle ne saurait l'être dans les degrés supérieurs qui apportent à l'âme, jusqu'à l'évidence, le sentiment de son union avec Dieu.

Non seulement la contemplation habituelle et unitive s'adresse aux justes et non aux pécheurs, mais, en général, elle n'est accordée qu'aux parfaits.

Et cela, premièrement, parce qu'elle est la plus belle et la plus douce récompense que Dieu puisse accorder à ceux qui le servent avec amour ; et, quoiqu'il dépende entièrement de sa bonté de dispenser ses dons à qui il veut, il semble néanmoins plus convenable que ce soit aux âmes les plus dignes et les mieux disposées [1].

Secondement, parce que l'exercice de l'oraison contemplative exige, si elle est seulement acquise, un grand travail de sainteté et une longue habitude de la méditation ; et, quand elle est infuse, des purifications passives plus ou moins intenses, dans les sens d'abord et dès les premières ascensions; ensuite, dans l'esprit, si l'on est appelé aux degrés supérieurs de l'union. Tout cela suppose qu'avant de parvenir à la contemplation l'âme est élevée au-dessus des luttes grossières de

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 2, Tr. 3, D. 1, a. 6, t. 2, p. 310. Verum tamen est quod, ex quadam decentia et congruitate, Deus potius perfectis quam imperfectis sua dona communicat, et ideo illis ordinarie, istis raro, supernaturalis gratiam contemplationis concedit. Cujus ratio est, quia secundum viam ordinariam, Deus sua dona magis dispositis solet concedere, quamvis via extraordinaria aliter contingat.

la vertu initielle, qu'elle est plus souple et plus dégagée qu'on ne l'est dès les premiers pas dans la voie illuminative, et qu'elle est arrivée ou qu'elle touche au calme de la vie unitive [1].

Cependant, cette grâce, Dieu la confère à qui il veut, et, tandis qu'il la refuse souvent aux parfaits, il l'accorde parfois aux commençants [2]. Mais alors c'est un indice que Dieu veut conduire certaines âmes, encore faibles et languissantes, à une haute perfection, par la voie douce et rapide de la vie contemplative [3].

Il ne faudrait pas conclure de ce que Dieu accorde cette grâce dès l'enfance, que les âmes qui la reçoivent en soient encore aux premiers efforts de la vertu : Dieu élève à son gré aux plus hauts sommets, sans aucun mérite préalable. Et puis, les âmes innocentes sont particulièrement l'objet des complaisances divines et des effusions intimes de la grâce. La bienheureuse Osanne de Mantoue reçoit le don de la contemplation à peine âgée de six ans [4]. La bienheureuse Christine de Stommeln est fiancée à dix ans, pendant une extase de trois jours ; et les premières apparitions de Notre-Seigneur commencèrent, pour cette enfant privilégiée, à l'âge de cinq ans [5]. L'historien de la vénérable Marie d'Agréda raconte qu'elle reçut des illuminations très su-

[1] Alvarez de Paz, l. 5, P. 3, c. 3, p. 497 : At communiter et ut plurimum donum contemplationis perfectorum est... Datur itaque contemplationis donum quasi ex habitu perfectis : illis nimirum qui primo a vitiis et a peccatis et pravis affectibus bene purgantur; qui per studium virtutum moralium et orationis exercitia bene illuminantur et idonei sunt ut tranquilla mente altissimam Dei cognitionem et amorem unientem accipiant.

[2] Philipp. a SS. Trin. P. 2, Tr. 3, D. 1, a. 6, t. 2, p. 310. Nonnumquam imperfectis et incipientibus statim a principio concedit, et perfectis etiam denegat, ut communiter docent, et percepta diversorum experientia tum doctores mystici, tum sancti Patres.

[3] Alvarez de Paz, l. 5, P. 3, c. 3, t. 6, p. 596. Ex his autem quibus donum contemplationis conceditur, quidam nondum perfecti sunt, sed per hanc viam suavissimam ad perfectionem paulatim subvehuntur.

[4] J. Olivet. BB. 18 Jun. — t. 24, p. 649, n. 263.

[5] BB. 22 Jun. — t. 25, p. 368, n. 3, et p. 367, n. 2.



blimes dès sa première enfance [1]. Ces sortes d'exemples sont si nombreux, qu'ils ne se comptent pas.

C'est surtout pour ces âmes prévenues de si bonne heure, que la contemplation est l'annonce d'une éminente sainteté, à la condition toutefois qu'elles seront fidèles aux suaves prévenances de la Bonté divine.

Ajoutons, avec Philippe de la Très-Sainte-Trinité [2], que, lorsque Dieu accorde cette grâce aux imparfaits, c'est par miséricorde, pour les sevrer plus efficacement des fausses douceurs du monde et les faire avancer d'un pas rapide vers la sainteté; et que, quand il la refuse aux parfaits, c'est encore par miséricorde, voulant leur laisser le mérite de l'effort et du combat; car, mieux que nous, il sait ce qui convient au salut de chacun et à sa propre gloire.

II. — Quant aux diverses conditions humaines, aucune n'exclut de la vie contemplative, pourvu qu'elle n'ait rien d'incompatible avec l'honnêteté et la sainteté. Les hommes et les femmes, les savants et les ignorants, les pauvres et les riches, les personnes mariées et celles qui observent la continence, les séculiers et les religieux, les prêtres et les simples fidèles, tous, en un mot, quels que soient le rang qu'ils occupent, les fonctions qu'ils remplissent, leur éducation et leur manière de vivre, peuvent être appelés au repos et à l'honneur de la contemplation. Ici, Dieu ne doit rien à personne; il donne à qui il lui plaît, et sa libéralité infinie, d'accord avec sa sagesse, plane par-dessus les réserves, les dédains et les impossibilités de la prudence mondaine.

[1] P. Ximenès Samaniégo, *Vie de la Vén. Mère Marie de Jésus d'Agréda*, ch. 2, trad. du P. Croset. Éd. 1857, p. 26.

[2] Philipp. a SS. Trin. P. 2, Tr. 3, D. 1, a. 6, t. 2, p. 311. Cum igitur Deus imperfectis donum contemplationis supernaturalis concedit, misericorditer concedit; et cum illud denegat, etiam misericorditer denegat. Illis namque talis doni concessio, et istis ejus denegatio prodest ad salutem; scit enim Dominus quid cuique conveniat, et unicuique concedit quod ei magis convenire, saltem in ordine ad majorem sui ipsius gloriam, judicat.

Saint Grégoire le Grand [1], expliquant mystiquement la description du temple par Ézéchiel, entend les nombreuses fenêtres qui s'ouvraient tout autour, de face et obliquement, sur toutes les parties intérieures et jusque dans le vestibule, de la lumière de la contemplation, que Dieu fait resplendir sur qui il veut, avec une diversité qui déconcerte les prévisions et les jugements humains, tantôt sur ceux qui sont au sommet de la hiérarchie, tantôt sur les membres de l'Église pauvres et obscurs : aucune condition, aucun office, aucune grandeur, aucune petitesse, n'assurant ni n'excluant de cette illumination divine, toujours imprévue et souverainement gratuite.

De tous les états, le moins propre à ces sortes de communications qui tiennent plus du ciel que de la terre est celui du mariage, parce qu'il lie comme par devoir à la créature, au travail et aux préoccupations de la vie active. Et cependant, jusque dans les liens et les servitudes de la vie conjugale, peut se rencontrer la grâce de la plus haute contemplation.

Notre siècle nous en a offert un remarquable exemple dans la vénérable Anna-Maria Taïgi, à qui Dieu a prodigué, au milieu des devoirs et des charges de la maternité, les dons les plus extraordinaires de la vie contemplative. « Son cœur,

[1] Lib. 2, hom. 6, *in Ezechielem,* n. 19 et 20. Migne, t. 76, col. 996. Notandum vero quod intra portam undique per circuitum fenestræ obliquæ esse memorantur. Non enim contemplationis gratia summis datur et minimis non datur, sed sæpe hanc summi, sæpe minimi, sæpius remoti, aliquando etiam conjugati percipiunt. Si ergo nullum est fidelium officium a quo possit gratia contemplationis excludi, quisquis cor intus habet, illustrari etiam lumine contemplationis potest, quia intra portam undique per circuitum fenestræ obliquæ constructæ sunt, ut nemo ex hac gratia, quasi de singularitate glorietur... Postquam dixit fenestras in frontibus, adjungit fenestras in vestibulis per gyrum intrinsecus, quia non solum alta sanctæ Ecclesiæ membra quæ præeminent habent contemplationis gratiam, sed plerumque hoc donum etiam illa membra percipiunt quæ, etsi jam per desiderium ad summa emicant, tamen per officium in imo jacent. Nisi enim et his qui despecti videntur omnipotens Deus lumen contemplationis infunderet, fenestræ in vestibulis non fuissent, etc.



écrit d'elle son second historien[1], était sous le charme de ces attraits surhumains qui n'appartiennent dans l'Église qu'aux grands contemplatifs, et qui ont formé dans l'école mystique, au milieu des plus austères vertus, les âmes les plus saintement tendres et les plus tendrement aimantes. Une femme ignorante et pauvre, mais fidèle à la grâce, devenait l'émule de sainte Térèse, de saint Bonaventure, de saint Jean de la Croix... Quand elle se mettait en oraison, le ravissement lui était aussi naturel que l'est pour nous une simple prière, et son âme était tellement saisie, qu'on eût dit qu'elle eût voulu sortir de son corps. »

III. — Quoiqu'il soit vrai que la contemplation n'est interdite à aucune condition honnête, Dieu néanmoins semble affecter des préférences.

Au dire de Gerson[2], les simples s'avancent dans la théologie mystique, qu'il déclare ailleurs ne faire qu'un avec la contemplation, plus vite et plus profondément par l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, que les savants versés dans l'étude de la théologie scolastique et discursive. La cause qu'il en assigne est que leur esprit est moins inquiété par le bruit des opinions et des pensées diverses, et que Dieu aime à se communiquer aux humbles et aux petits, tandis qu'il foule aux pieds les prétentions des superbes.

Saint Diègue ou Didace[3], d'abord pâtre, puis frère lai dans l'ordre de Saint-François, joignit à une admirable simplicité le don d'une contemplation très élevée et presque con-

[1] *La Vén. servante de Dieu Anna-Maria Taïgi*, par le P. Gabriel Bouffier, 1865, l. 2, c. 13, p. 120 et 121.

[2] *De myst. Theol. et ejus elucid.* cons. 9, col. 469: Stat simplices idiotas per fidem, spem et charitatem, citius et sublimius pervenire ad theologiam mysticam, quam eruditos in theologia scolastica et discursiva. Sunt ad hæc multæ rationes... Ita fides talium minus est inquieta per phantasias contrariarum opinionum quas nec audiunt, nec cogitant. Sunt insuper humiliores, quibus gratiam dat Deus, qui cum simplicibus graditur, omnium vero superborum et sublimium colla propria virtute calcavit.

[3] Ribadeneira, *Vies des Saints*, 13 nov.

tinuelle. Nous pourrions citer en grand nombre des exemples de ce genre ; car c'est un fait constant que la plupart des contemplatifs étaient dépourvus de toute culture littéraire, et sans autre instruction que celle des mystères de la foi, Dieu mettant une sorte de jalousie à être leur unique maître, et se plaisant à tout enseigner aux âmes pures et humbles, qui ne veulent rien savoir que par lui et que lui seul.

La science, dit saint Thomas[1], porte l'homme à la confiance en lui-même, et, par contre-coup, à ne point se livrer totalement à Dieu; d'où il résulte qu'elle devient parfois un obstacle à la dévotion; mais, quand à la science se joignent les qualités morales qui font éviter cet écueil, loin de diminuer la ferveur, l'étude ne peut que l'augmenter.

Il faut en dire autant de la contemplation, sous peine d'encourir la condamnation portée contre Michel Molinos[2], lequel prétendait que le théologien avait moins d'aptitude à l'état contemplatif que l'homme ignorant, pour plusieurs raisons, qui peuvent être occasionnellement vraies, mais qui, érigées en principes et absolument affirmées, sont fausses, injurieuses à la science et aux savants.

IV. — Une autre préférence non moins certaine est en faveur des femmes.

Nous signalerons dans la troisième partie les justes méfiances que doivent inspirer et les sages précautions que commandent sur cette matière les récits des femmes, dont

[1] *Sum.* 2. 2. q. 82, a. 3, ad 3. Scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat, et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

[2] *Prop. ab* Innocentio XI damn. : — Prop. 64 : Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi; primo quia non habet fidem adeo puram; secundo, quia non est adeo humilis; tertio, quia non adeo curat propriam salutem; quarto, quia caput refertum habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi purum lumen.

le caractère impressionnable, passionné, faible, dissimulé, est avide d'émotions, d'éclat, d'influence. Ce n'en est pas moins un fait indéniable qu'elles ont la plus large part dans les grâces extraordinaires de la vie mystique, et en particulier de la contemplation.

Sainte Térèse[1] déclare que le nombre des femmes à qui Dieu accorde ces faveurs l'emporte considérablement sur celui des hommes ; et à sa propre expérience, elle ajoute l'autorité de saint Pierre d'Alcantara, lequel lui attestait à elle-même que les personnes du sexe s'avancent beaucoup plus que les hommes dans ces voies.

On peut apporter plusieurs raisons de cette préférence. En général, les femmes sont moins distraites que les hommes par les occupations extérieures d'étude, d'affaires, et sont mieux disposées, par conséquent, au silence et au repos de la vie contemplative. D'autre part, leur innocence, protégée par la pudeur naturelle, est mieux conservée, et les rapproche davantage de Dieu, qui se communique avec prédilection aux âmes pures. En troisième lieu, leur organisation sensible et affectueuse les rend plus souples aux impulsions surnaturelles, ou, si l'on veut, fait qu'elles offrent moins de résistance à l'action de l'amour divin, qui est le caractère dominant de la contemplation. Il y a là une disposition négative plus accentuée qu'elle ne l'est d'ordinaire chez les hommes. Le sentiment de la faiblesse native de leur esprit les prédispose encore à une adhésion plus fidèle et plus confiante à la lumière intérieure de l'esprit de Dieu, et l'inconstance de leur volonté a un besoin spécial d'un secours extraordinaire qui les fixe dans le bien et les élève à la sainteté.

A ces considérations, dont nous empruntons la substance au P. Scaramelli[2], peut-être pourrait-on ajouter la suivante :

[1] *Sa Vie*, ch. 36.

[2] *Dirett. Mist.* Tract. 4, c. 19. Avvertim. 7, n. 260 et sq., p. 338. F. V. Voss. *Compend.* SCARAMELLI, l. 2, P. 2, c. 3, a. 2, p. 419. Sciat (director) e contra-

c'est que Dieu déverse plus de douceurs spirituelles sur les femmes et les appelle à une plus ample participation des grâces gratuites, pour compenser la privation de la grâce sacerdotale qu'elles ne peuvent recevoir.

V. — Parmi les femmes, la meilleure part dans les dons de la vie contemplative revient aux vierges chrétiennes.

Par ces vierges chrétiennes, nous n'entendons pas les personnes qui vivent dans le Christianisme sans perdre matériellement leur intégrité corporelle, mais uniquement celles qui ne gardent ce trésor que pour le consacrer à l'Époux des âmes, Jésus-Christ Notre-Seigneur. Les saints Pères [1] enseignent que la véritable virginité réside plus dans l'âme que dans le corps, plus dans la résolution de n'aimer que Dieu, que dans l'abstention des plaisirs extérieurs.

Cet affranchissement volontaire des voluptés sensibles élève à la condition des anges, et même au-dessus, selon la remarque de saint Jean Chrysostome [2], puisque les anges, n'ayant point de corps, ne peuvent qu'être immaculés, tandis

rio... hujusmodi dona mulieribus reapse uberius impertiri quam viris. Talis est experientia omnium temporum, quæ confirmatur etiam ratione... Mulieres ad contemplationem et omnes gratias vitæ contemplationis magis sunt dispositæ, vel, ut aptius loquar, minus sunt indispositæ quam viri. Nam ex natura jam ad amorem, qui est contemplationis principium et fundamentum, mulier propensior est viro... Primam istam dispositionem ad contemplationem comitatur in feminis secunda, quæ pretiosior est prima et ejus moderatrix, inclinatio scilicet ad devotionem et pietatem. Jure feminæ a sancta matre Ecclesia titulo devoti sexus honorantur. Ex naturali ista dispositione ad pietatem et devotionem, nascitur amor solitudinis et præcipue innocentis vitæ. Non raro inveniuntur puellæ quæ innocentiæ suæ stolam illibatam custodiunt; raro autem juvenes qui innocentiam in baptismo acceptam nondum amiserunt. Sed ubi est innocentia, aliæ etiam florent virtutes quæ omnes ad recipiendas Dei gratias disponunt. Omnibus his rationibus ultima quædam addi potest ex debilitate feminæ desumpta. Quum ex natura mulieres sint debiles, fragiles, timidæ, inconstantes, phantasiam magis sequentes quam intellectum, et affectui magis consulentes quam rationi, necesse esse videtur, ut Deus si quamdam earum ad sanctitatem evehere velit, mediis extraordinariis utatur.

[1] BASIL. *lib. de Virginit.* — HIERON. *In cap.* 7 *Jerem.* — *Epist.* XXII. — *l.* 1 *adv. Jovin.* — AUGUST. *lib. de Virgin.* — GREGOR. l. 8 *Moral.*, 30.

[2] *Lib. de Virgin.* c. 10.

qu'il est malaisé de vivre en pur esprit dans une chair corruptible et révoltée. Qui ne voit combien ce dégagement prédispose aux ascensions glorieuses de la contemplation?

Ajoutez à cela que l'on ne peut atteindre et se maintenir à ces hauteurs où les sens demeurent silencieux, que par une application constante à la prière; et la pratique fidèle de l'oraison, jointe à une grande pureté de cœur, est, de toutes les préparations, la plus convenable pour introduire dans la vie contemplative.

Enfin, Jésus-Christ aime d'un amour spécial les âmes qui renoncent aux plaisirs et aux servitudes de la chair pour qu'il soit leur unique époux : ne doivent-elles pas venir les premières dans les témoignages les plus éclatants que cet aimable Sauveur puisse donner en ce monde de sa prédilection, c'est-à-dire dans ces communications mystiques qui sont un avant-goût du ciel?

VI. — Enfin, parmi les vierges chrétiennes, il faut signaler une catégorie privilégiée, sur laquelle Dieu répand avec une sorte de magnificence les effusions de la grâce contemplative : c'est celle qui s'est réfugiée dans les cloîtres, pour s'y vouer à l'amour de Dieu et à la méditation des pensées éternelles.

Tout dans ces saints asiles contribue à réaliser le dégagement de l'âme qui dispose au vol de la contemplation : la séparation et le mépris du monde, le silence, les méditations répétées, l'usage fréquent de la divine Eucharistie, le renoncement habituel à la volonté propre par l'obéissance, le dépouillement des biens extérieurs par la pauvreté, l'assujettissement de la chair par le vœu de perpétuelle continence et par des macérations corporelles de toute sorte. Sous ces rigueurs, volontairement et joyeusement acceptées, de la discipline religieuse, la nature succombe; l'esprit, au contraire, trouve son élan et quelque chose de la liberté de l'ange; car on peut entendre de la vie monastique ce que

saint Jean Climaque[1] disait de la chasteté : « Celui qui a vaincu son corps ou sa chair a vaincu la nature; celui qui a vaincu la nature est au-dessus de la nature, et celui qui est au-dessus de la nature est bien près des anges, j'oserais presque dire qu'il ne diffère en rien des anges. »

L'homme, quoique moins disposé par la nature à la contemplation, s'y trouve préparé par ce travail qui substitue la vie surnaturelle aux inclinations des sens. Saint Antoine, saint Arsène, saint Hilarion, saint Pacôme, au désert; saint Benoît, saint Bruno, saint François d'Assise, dans la solitude du cloître, furent des contemplatifs. Mais c'est surtout la femme que la vie religieuse transforme et élève comme sans effort aux sublimes et suaves abstractions de la vie contemplative. Sous l'action persévérante de ces nombreux et puissants moyens de sanctification, la femme, déjà naturellement plus pudique et plus passive que l'homme, s'épure entièrement, et il ne survit plus bientôt d'elle-même que la sensibilité, l'amour, le dévouement dans ce qu'ils ont de plus exquis, et concentrés en Dieu seul. La lumière surnaturelle n'a qu'à resplendir en son âme; elle est prête à la recevoir et à s'embraser à ses rayons.

Cette préparation, fût-elle complète, n'est liée à la grâce de la contemplation ni logiquement ni par la promesse de Dieu : tout ici reste libre et dépendant du bon vouloir divin.

Nous ne terminerons pas ces indications sur les sujets ordinaires de la contemplation, sans faire une mention spéciale des héroïques pénitentes et des pieuses veuves, qui retrouvent dans les larmes de l'humilité les privilèges que Dieu prodigue à la virginité sainte. Marie-Madeleine, Thaïs, Zoé, Pélagie, Marguerite de Cortone, parmi les péche-

[1] *Scala Paradisi.* Grad. 15. Migne, t. 88, col. 895 : Quisquis corpus suum seu carnem vicit, vicit naturam ipsam; qui naturam vicit, jam supra naturam est. Qui ejusmodi est, jam paulo minor est angelis, ausim prope dicere nihil talem differre ab angelis.

resses converties ; sainte Brigitte, sainte Élisabeth de Hongrie, la vénérable Marie d'Oignies, sainte Angèle de Foligno, sainte Chantal, parmi les veuves ; et bien d'autres, dans l'une et l'autre condition, que nous ne nommons pas, sont des exemples mémorables des faveurs mystiques que Dieu accorde au repentir généreux et à la viduité chrétienne.

CHAPITRE X

DES DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION

EXISTENCE ET ÉNUMÉRATION DE CES DIVERS DEGRÉS

Marche graduelle de la contemplation. — Dieu garde sa liberté. — Difficultés d'une classification. — Nomenclatures diverses : Richard de Saint-Victor, — Saint Bonaventure, — Gerson, — Sainte Térèse, — Saint François de Sales, — Alvarez de Paz, — Philippe de la Très-Sainte-Trinité, — Joseph Lopez Ezquerra, — Saint Alphonse de Liguori, — le P. Godinez et le P. Schram, — le P. Scaramelli, — Classification définitive.

I. — La contemplation suit une marche ascendante, et envahit l'âme progressivement. Ces degrés successifs constituent autant d'états divers dans l'oraison mystique.

C'est l'ordre providentiel que la créature s'élève graduellement à la perfection à laquelle elle est destinée. Dieu observe cette loi du temps dans son action sur les êtres finis, pour les produire, les gouverner et les parfaire, et y soumet toute la nature. Le jour le plus radieux s'annonce par de faibles lueurs qui vont grandissant jusqu'à la pleine clarté du midi. Tous les êtres vivants proviennent d'un germe où la vie est cachée, et d'où elle éclôt par des efforts lents et insensibles. Au fond, cette loi est universelle, car toute existence contingente a un commencement, une suite et une fin.

S'il en est ainsi de la création et de la nature, pourquoi en serait-il autrement de l'action surnaturelle et mystique

sur les âmes[1]? « La charité, dit saint Augustin[2], n'est pas parfaite à sa naissance, et n'arrive que par des accroissements successifs à son achèvement. »

L'expérience atteste, en effet, que la contemplation, comme les opérations purement naturelles, apparaît à l'état de germe, se développe à travers des péripéties diverses, et se consomme dans une suprême étreinte de la charité divine. Quiconque a vu de près les âmes sous ce mystérieux travail de la grâce a pu constater ces élévations multiples et variées, aussi difficiles à caractériser qu'à méconnaître. C'est pourquoi tous les mystiques admettent dans l'oraison contemplative des états successifs ou des degrés croissants qui sont comme autant d'étapes vers la consommation de l'amour.

II. — Dieu, qui n'aliène jamais sa liberté d'action, s'affranchit, quand il le juge à propos, de cette loi de la succession, aussi bien dans l'ordre de la grâce, en élevant une âme, soudainement et sans transition, des abîmes du péché aux plus hauts sommets de la perfection, que dans celui de la nature par les miracles. La gradation mystique ne constitue donc pas une loi absolue, inexorable; Dieu y déroge à son gré. Par l'action puissante de la grâce, il transporte les âmes, selon les desseins de sa libéralité et de sa sagesse, du bas de l'échelle au faîte même de la vie spirituelle; il les laisse parfois s'avancer lentement, et les fait courir ensuite à pas de géant vers la consommation.

[1] S. Greg. *Moral.* l. 22, c. 19, n. 45. Migne, t. 76, col. 240 : Sed inter hæc sciendum est quia cum ejusdem sacri Eloquii præcepta cogitamus, cumque mentem a vitæ corruptibilis amore divertimus, quasi quibusdam cordis passibus ad interiora properamus. Nemo autem infirma deserens repente fit summus, quia ad obtinendum perfectionis meritum, dum quotidie mens in altum ducitur, ad hoc, procul dubio, velut ascensionis quibusdam gradibus pervenitur.

[2] *In* I *Ep. Joann.* Tract. 5, n. 4. Sed numquid mox ut nascitur perfecta est charitas? Ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum ad perfectionem venerit, quid dicit? *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum.*

D'autres fois, on les voit franchir par des bonds inaccoutumés les premières distances, et stationner ensuite ou suivre une marche graduée dans les degrés intermédiaires.

« On croira peut-être, dit sainte Térèse[1], traitant des ascensions mystiques, que pour parvenir à cette nouvelle demeure il est nécessaire d'avoir été longtemps dans les autres. Quoique, pour l'ordinaire, il soit vrai qu'il faut avoir passé par celle dont nous venons de parler, il n'y a pas néanmoins de règle certaine, vous l'avez entendu dire bien des fois; et cela, parce que Dieu donne quand il lui plaît, de la manière qu'il lui plaît et à qui il lui plaît; ces biens étant à lui, il ne fait tort à personne. »

On se tromperait donc, ainsi que le remarque le P. Godinez[2], si l'on voulait appliquer à la contemplation les lois absolues de la logique et de la science. L'esprit de Dieu n'est lié par aucune nécessité dans les opérations de la grâce; il donne et retire, il pousse ou retient, au gré de son amour; comme le dit l'Écriture[3], « l'Esprit souffle où il veut. » Mais, quelque nombreuses que soient les exceptions, la règle subsiste, et, selon cette règle, la vie contemplative s'avance par des degrés successifs, depuis le premier saisissement jusqu'à la suprême absorption de l'amour.

III. — Ces ascensions graduelles, comment les distinguer, les constater au plus profond des âmes[4]?

Les êtres de la nature, les êtres vivants surtout, se déve-

[1] *Chât. int.* 4 D., ch. 1.

[2] *Practica de la Theol. myst.,* l. 6, c. 7, p. 232. No es la contemplacion como las ciencias humanas que tienen primeros principios de donde salen consecuencias; por que en ella no hay principio alguno de que se sigan, ni tras este passo se sigue forçosamente esto otro passo, o grado de contemplacion... Antes toda la contemplacion depende mas de los sucesos contingentes e inopinados que no de consecuencias forçosas.

[3] *Joan.* III, 8.

[4] RICHARD. A S. VICTOR. *De quatuor. grad. viol. charit.* Migne, col. 1207 : Magna vis dilectionis, miranda virtus charitatis. Multi gradus in ea, et in ipsis magna differentia. Et quis eos digne distinguere vel saltem dinumerare sufficiat?

loppent et marchent vers leur destinée par une série imperceptible de variations et de transformations. Dans l'impuissance où l'on est de les saisir une à une et de les nombrer, on les groupe en quelques phases distinctes, dont les différences plus notables peuvent être facilement appréciées et énoncées. Le travail de la végétation, par exemple, se diversifie par la germination, la floraison et la fructification; la vie humaine se déroule dans les périodes successives de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge mûr et de la vieillesse.

Ainsi en est-il de la vie mystique. L'influence divine, qui subjugue, épure, élève et divinise l'âme, s'accomplit par des gradations infinies[1]. Les reconnaître toutes et les compter est aussi impossible qu'il l'est de suivre du regard le développement du germe, des fleurs et des fruits[2]; mais on peut, comme dans la germination naturelle et dans la vie humaine, surprendre des variations suffisamment appréciables et constantes, qui constituent pour nous autant d'états divers et distincts.

Cette classification présente des difficultés extrêmes.

La première naît de la nature même des opérations qu'il s'agit de grouper et de qualifier. S'il est malaisé de distinguer et de réduire en formules les modifications du monde matériel qui tombent sous les sens, combien plus le sera-t-il d'étendre son regard jusqu'à ces profondeurs mystérieuses de l'âme, où Dieu opère en s'enveloppant de voiles? Il se fait sans doute un retentissement sensible dans la conscience;

[1] ALVAREZ de PAZ, l. 5, P. 3, Introd., t. 6, p. 641. Contemplationis una est natura, multi vero gradus, quos non est facile numerare. Sicut enim Deus innumerabilibus modis animæ contemplandi se communicat, ita innumerabiles possunt distingui hujus altissimæ communicationis gradus.

[2] S. FRANÇ. de SALES, *Amour de Dieu*, l. 7, c. 1 : Et le cœur humain, transplanté du monde en Dieu, par le celeste amour, s'il s'exerce fort en l'oraison, certes, il s'etendra continuellement, et se serrera à la divinité, s'unissant de plus en plus en sa bonté, mais par des accroissements imperceptibles, desquels on ne remarque pas bonnement le progrès tandis qu'il se fait, ains quand il est fait.

mais, outre que le sentiment appartient exclusivement au sujet qui l'éprouve, cet ordre d'émotions est si différent de celles que donne la nature, qu'on ne sait comment lui trouver une expression fidèle dans le langage humain.

A cette difficulté s'ajoute, pour la plupart des théologiens qui cherchent à saisir les lois de la Mystique, celle de l'inexpérience personnelle de ces passions divines. Ils ne les connaissent que par la lecture ou par les confidences des âmes qui marchent dans ces voies. Comment décrire un chemin qu'on n'a jamais parcouru, et dont les aspects divers, malgré des descriptions exactes, si l'on veut, n'en demeurent pas moins, pour ceux qui n'ont point vu ni senti, des énigmes impénétrables?

La diversité que Dieu fait éclater jusque dans les phénomènes de même genre complique la généralisation qui formule les lois; et, quand ces lois sont rigoureusement énoncées, leur application aux cas particuliers qu'elles régissent. Or la variété de l'action divine est peut-être plus grande dans les influences gratuites de l'ordre mystique que dans ceux de la nature et de la grâce ordinaire. De là un surcroît d'ombres et de complications.

Toutes ces difficultés réunies aboutissent à une dernière, la plus inquiétante et la plus insurmontable peut-être, savoir, les divergences des théologiens dans l'énumération des degrés de la contemplation. Que devenir en présence d'une question qui ne peut se décider que par voie d'autorité, et sur laquelle les maîtres eux-mêmes sont étrangement divisés?

On pourra juger de l'étendue de ces obscurités par l'exposé succinct de quelques-unes des classifications les plus célèbres. Nous les indiquons ici, non pour le plaisir de signaler des ombres, mais pour préparer une solution plus lumineuse et mieux fondée; ou du moins pour nous concilier l'indulgence du lecteur impartial.

IV. — Nous avons sur ce sujet deux opuscules de Richard de Saint-Victor, un des plus illustres représentants de la théologie mystique.

Le premier a pour titre : DES DEGRÉS DE LA CHARITÉ[1]; il énonce moins les degrés que les qualités de l'amour, lequel est insurmontable au combat, insatiable dans la jouissance, infatigable dans la vision, inséparable dans l'union[2].

L'autre, intitulé : DES QUATRE DEGRÉS DE LA CHARITÉ VIOLENTE[3], ou des violences de la charité, est plus explicite, et ramène à quatre les degrés de la charité, savoir : les fiançailles, les noces, l'union et la fécondité.

Au premier degré, Dieu se présente à l'âme, et l'âme revient à elle-même. Au second, l'âme s'élève au-dessus d'elle-même et monte jusqu'à Dieu. Au troisième, elle est entièrement absorbée en Dieu. Au quatrième, elle sort de son repos pour se livrer à l'action et se dépenser pour le Dieu qu'elle aime[4].

De ces quatre ascensions deux seulement intéressent l'oraison contemplative, savoir : la seconde, qui introduit l'âme dans la contemplation, et la troisième, dans laquelle, sous le feu de la contemplation, l'âme se transforme et

[1] *Tract. de Gradibus charitatis.* Migne, col. 1195.

[2] *Ibid.* c. 4, col. 1204. Charitas insuperabiliter pugnat, insatiabiliter gustat, incessabiliter videt, in manibus ardet, et inseparabiliter hæret.

[3] *Tract. de quatuor gradibus violentæ charitatis.* Migne, col. 1207.

[4] *De quatuor grad. viol. char.* col. 1208. Attendo ad opera violentæ charitatis et invenio quæ sit vehementia perfectæ æmulationis. Ecce video alios vulneratos, alios ligatos, alios languentes, alios deficientes, non tamen a charitate. Charitas vulnerat, charitas ligat, charitas languidum facit, charitas defectum adducit. Quid horum non mirum, quid horum non violentum? Hi sunt gradus ardentis charitatis, gradus quibus interius toti intendimus... (col. 1216). In primo gradu fit desponsatio, in secundo nuptiæ, in tertio copula, in quarto puerperium. In primo itaque gradu, dilecta frequenter visitatur, in secundo ducitur; in tertio dilecto copulatur, in quarto fecundatur... In primo itaque gradu Deus intrat ad animum, et animus redit ad seipsum. In secundo gradu, ascendit supra seipsum et elevatur ad Deum. In tertio gradu, animus elevatus ad Deum, totus transit in ipsum. In quarto animus exit propter Deum et descendit sub semetipsum.

se liquéfie. Le premier degré se réfère à la simple méditation, et le dernier aux exercices de la vie active[1].

En somme, Richard de Saint-Victor n'a eu pour but, dans ces deux traités sur la charité, que d'indiquer les caractères généraux et la marche ascendante de la perfection spirituelle, et non de décrire les formes diverses de la contemplation.

V. — Saint Bonaventure, ou l'auteur de l'opuscule intitulé : DES SEPT DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION, compte, comme ce titre l'indique, sept degrés, qu'il appelle : le feu, l'onction, l'extase, la contemplation, le goût, le repos et la gloire.

Les six premiers peuvent être atteints pendant le voyage, non tout à coup, mais progressivement; le dernier est réservé pour la patrie[2].

VI. — Gerson applique à la théologie et à l'oraison mystiques les trois propriétés et gradations de l'amour en général, qui sont : de ravir, d'unir et de satisfaire[3].

[1] *De quatuor grad. viol. char.* col. 1217. In primo intrat meditatione, in secundo ascendit contemplatione, in tertio retroducitur in jubilatione, in quarto egreditur ex compassione.

[2] *De septem gradibus contempl.* Vivès, t. 12, p. 183. Septem gradus eo gloriosissimos quo scientia experientiæ probatissimos, in medium censui deducendos... Primum igitur dicamus ignem; secundum unctionem, tertium extasim, quartum speculationem, quintum gustum, sextum quietem, septimum gloriam. Primo enim anima ignitur, ignita ungitur, uncta rapitur, rapta speculatur vel contemplatur, contemplans gustat, gustans quiescit. Hæc in via possunt acquiri, non tamen subito, sed gradatim. Citius autem hæc experitur qui frequentius spiritualibus se exercet. Septimus in patria confertur abundantius iis qui se in præcedentibus gradibus exercuerunt.

[3] *Myst. theol. specul.* P. 7, consid. 35, t. 3, col. 390. Rationalis spiritus, tanquam nauta per theologiam mysticam doctus, non nisi vocante Domino et secretis afflatibus velum mentis impellente, a mari sensualitatis ad littus æternitatis, hoc est, a carnalibus ad spiritualia pervenit... Illud quoque clarius elucescit ex proprietatibus amoris, quarum tres ad præsens attingere satis erit. Amor enim rapit, unit, satisfacit. Primo quidem amor rapit ad amatum et inde extasim facit. Secundo amor jungit cum amato et quasi unum efficit. Tertio sibi sufficit, nec aliud præter amare quærit... (Consid. 43, col. 396.) Proprietates et conditiones amoris ac theologiæ mysticæ quæ supra dictæ sunt, etiam orationi perfectæ convenienter adscribi possunt. Hujus ratio est quia in anima contemplativa, amor, et mystica theologia, et oratio perfecta, aut idem sunt, aut se invicem præsupponunt.

Dans les développements qu'il donne à ces énoncés, Gerson place l'extase et le ravissement au premier degré [1], l'union au second [2], et la transformation au troisième [3]. Parmi les effets de l'union, il signale la quiétude [4].

VII. — Sainte Térèse, l'autorité sans rivale en matière de contemplation, décrit minutieusement dans ses ouvrages la marche ascensionnelle de l'oraison surnaturelle.

Dans une lettre précieuse au P. Rodrigue Alvarez, de la Compagnie de Jésus, un de ses confesseurs, la sainte énumère les états divers par lesquels elle a passé [5]. Elle signale le recueillement intérieur, la quiétude, le sommeil des puissances, l'union, qui peut n'atteindre que la volonté ou s'étendre à toutes les puissances; la suspension et le ravissement, qu'elle distingue du rapt [6]; le vol d'esprit et l'impétuosité de l'esprit [7]; la blessure d'amour, qui précède, dit-elle, les ravissements et les mouvements impétueux. Elle parle, en finissant, d'un mode d'oraison qui est comme le prélude de la contemplation, et qu'elle dit être une présence de Dieu non accompagnée de vision, et qui consiste dans une facilité très grande de se mettre devant Dieu [8].

Dans sa Vie écrite par elle-même, la séraphique vierge du Carmel décrit l'oraison de recueillement et de quiétude [9], celle d'union [10], du ravissement et de l'extase [11], et indique, comme un des effets les plus remarquables du ravissement,

[1] *Myst. Theol. special.*, p. 7, consid. 36, col. 391.
[2] *Ib.* Consid. 39, col. 392.
[3] *Ib.* P. 8, consid. 40, col. 393.
[4] *Ib.* Consid. 41, col. 394.
[5] Carta, 18, t. 1, p. 55.
[6] *Ib.* p. 56, n. 13. La differencia que ay de arrobamiento á arrebatamiento, etc. — (Lopez Ezquerra, tr. 5, c. 2, n. 10, p. 84, traduit *arrobamiento* par *deliquia materialia,* ce qui veut dire *évanouissement.*)
[7] *Ib.* n. 15, p. 57. El buelo de espiritu..., n. 17 : Impetus, etc.
[8] *Ib.* ad fin. n. 28.
[9] Ch. 14 et 15.
[10] Ch. 16 et 17.
[11] Ch. 18-21.

le vol d'esprit[1], dont elle semble faire un mode spécial d'oraison.

Le Chemin de la perfection traite de l'oraison de recueillement[2]; mais peut-être s'agit-il de la récollection active plutôt que du recueillement infus. L'oraison de quiétude y est longuement décrite[3], et aussi celle d'union et de ravissement[4].

C'est principalement dans ses Demeures, ou Château intérieur, que sainte Térèse expose les ascensions graduelles de l'âme vers Dieu. Chaque degré forme une demeure nouvelle.

La première demeure est celle des âmes qui, s'arrachant au péché par la connaissance d'elles-mêmes et de Dieu, atteignent à la grâce de la justification, mais sont encore dans les attaches et les préoccupations du siècle. La deuxième renferme les âmes à qui Dieu fait la grâce de comprendre et de sentir qu'elles doivent sortir de la première, et qui ne savent pas rompre avec les occasions qui les retiennent. La troisième est caractérisée par un travail sérieux de vertu et par un élan généreux vers la perfection. Dans la quatrième, l'âme, après avoir goûté les suavités et les contentements de la méditation[5], passe à l'oraison de recueillement[6] et à celle de quiétude[7]. La cinquième demeure est réservée à l'oraison d'union. La sixième comprend les épreuves et blessures d'amour[8], qui précèdent, accompagnent ou suivent les ravissements[9], parmi lesquels est signalé, pour son excellence et sa sublimité, le vol d'esprit[10]. Enfin, dans la septième et

[1] *Chemin de la perfect.*, ch. 18.
[2] Ch. 28 et 29.
[3] *Ib.* ch. 30 et 34.
[4] *Ib.* ch. 32.
[5] 4 Dem., ch. 1.
[6] *Ib.* ch. 3.
[7] *Ib.* ch. 2 et 3.
[8] 6 Dem., ch. 2.
[9] *Ib.* ch. 4.
[10] *Ib.* ch. 5.

dernière demeure, l'âme est unie à Dieu par le mariage spirituel.

On peut voir, par l'analyse rapide de celui de ses écrits où sainte Térèse traite expressément des ascensions graduelles de l'âme dans les voies parfaites, que l'oraison contemplative n'apparaît qu'à la quatrième demeure, qu'elle commence par le recueillement et la quiétude, se poursuit par l'union, la blessure d'amour et le ravissement, et se consomme dans le mariage spirituel.

VIII. — Saint François de Sales composa son TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU pour guider ses chères filles de la Visitation et les âmes éprises du saint amour dans les voies extraordinaires. Bien que ses descriptions semblent se rapporter plutôt à la contemplation active qu'à l'oraison infuse, les caractères qu'il assigne peuvent absolument convenir à l'une et à l'autre. Il n'est pas douteux du moins qu'il ne touche à l'union passive quand il parle de l'extase et du ravissement.

Or, voici la gradation signalée par le saint évêque de Genève dans le progrès de l'oraison contemplative. En premier lieu apparaît le recueillement[1], la quiétude lui succède, et présente différentes formes : le simple repos, le silence, l'ivresse[2]; puis viennent l'écoulement ou la liquéfaction[3], la blessure d'amour[4], la langueur d'amour[5]; enfin l'union[6], qui comprend l'union simple[7] et l'union extatique[8].

IX. — Le P. Alvarez de Paz, qui a traité de cette matière avec un soin extrême et l'autorité des plus grands maîtres, compte quinze degrés qu'il déduit des différentes dénomi-

[1] Liv. 6, ch. 7.
[2] *Ib.* ch. 8-12.
[3] *Ib.* ch. 12.
[4] *Ib.* ch. 13.
[5] *Ib.* ch. 15.
[6] Liv. 7, ch. 1.
[7] *Ib.* ch. 2.
[8] *Ib.* ch. 3.

nations employées par les auteurs ascétiques pour désigner la contemplation.

Ces noms et ces degrés sont[1] : l'intuition de la vérité, la retraite ou la concentration intérieure des forces de l'âme, le silence, le repos, l'union, l'audition de la parole de Dieu, le sommeil spirituel, l'extase, le ravissement, l'apparition corporelle, l'apparition imaginaire, la vision intellectuelle, l'obscurité divine, la manifestation de Dieu, la vision intuitive de Dieu.

A chacun ou à la plupart de ces degrés vient s'ajouter la suavité sensible qui les accompagne.

X. — Le P. Philippe de la Très-Sainte-Trinité énumère six degrés principaux d'oraison passive : la récollection, la quiétude, l'union ordinaire, l'impulsion divine, le ravissement, le mariage spirituel[2].

Le disciple de sainte Térèse remarque que les autres degrés qu'on a coutume de joindre aux précédents, comme sont les visions et les paroles, ne sont que des circonstances qui accompagnent ces états[3].

[1] *De grad. contempl.* l. 5, P. 3, Introd., t. 6, p. 542 : Nam quæ de hac materia ex Patribus et viris spiritualibus indefesso studio decerpsi, iterum intensissime legam et nunquam ante præviam orationem aliquid scribam... Quindecim ergo nomina ad contemplationem pertinentia in asceticis invenio, quæ mihi videntur totidem contemplationis gradus designare.

Hæc autem sunt : 1° intuitio veritatis; 2° secessus virium animæ ad interiora; 3° silentium; 4° quies; 5° unio : 6° auditio loquelæ Dei; 7° somnus spiritualis; 8° extasis; 9° raptus; 10° apparitio corporalis; 11° apparitio imaginaria; 12° inspectio spiritualis; 13° divina caligo; 14° manifestatio Dei; 15° visio intuitiva Dei.

Ac tandem agendum est de suavitate sensibili quæ his omnibus gradibus aut pluribus eorum solet adjungi.

[2] *Sum. Theol. myst.* P. 3. Tract. 3. D. 3, a. 5, t. 3, p. 103. Primus igitur gradus est in oratione recollectionis; secundus in oratione quietis; tertius in oratione unionis ordinariæ; quartus in oratione impulsus; quintus in oratione raptus; sextus et supremus in oratione unionis specialis quæ fit in matrimonio spirituali; quamvis non eodem prorsus ordine de illis dictum sit, sed paululum mutato, juxta exigentiam materiæ.

[3] *Ib.* Solent alii gradus orationis assignari, qui tamen potius sunt quædam prædictorum concomitantes circumstantiæ... Deus alloquitur ali-

Il décrit ailleurs[1] les formes multiples de la vision mystique, sous ce titre : DES DEGRÉS DIVERS DE LA CONTEMPLATION SURNATURELLE. Cette partition n'intéressant pas les états d'oraison contemplative, nous n'avons pas à les signaler ici.

XI. — Joseph Lopez Ezquerra, un des plus célèbres mystiques espagnols, qui composait vers la fin du XVIIe siècle sa LAMPE MYSTIQUE, y énumère les dons surnaturels et infus que Dieu fait aux âmes. Sans les distinguer de la contemplation, ni les confondre absolument avec elle, il les range dans l'ordre suivant : Les visions et leurs espèces[2]; les différentes sortes de paroles surnaturelles[3]; les révélations[4]; les sensations mystiques[5]; les touches infuses[6]; le don des larmes[7]; l'impétuosité spirituelle[8]; la défaillance organique[9]; l'extase[10]; le ravissement[11]; le sommeil ou la mort mystique[12]; l'ivresse et la saine folie de l'esprit[13]; la soif inextinguible de Dieu[14]; la langueur divine[15]; la blessure ou la plaie d'amour[16]; les fiançailles[17]; le mariage spirituel[18].

S'il fallait compter comme des formes diverses et ascen-

quando animam in aliquo ex prædictis gradibus orationis constitutam... Communicat se etiam Deus in oratione per varias visiones.

[1] *Pars* 2, Tr. 3, Disc. 2, t. 2., p. 314 et seq.
[2] *Lucerna mystica*, l. 5, c. 3-7, p. 85-92.
[3] *Ib*. ch. 9-11, p. 94-98.
[4] *Ib*. ch. 12, p. 97.
[5] *Ib*. ch. 13, p. 99.
[6] *Ib*. ch. 14, p. 100.
[7] *Ib*. ch. 15, p. 101.
[8] *Ib*. ch. 16, p. 103.
[9] *Ib*. ch. 18, p. 105.
[10] *Ib*. ch. 20, p. 108.
[11] *Ib*. ch. 21, p. 110.
[12] *Ib*. ch. 22, p. 113.
[13] *Ib*. ch. 23, p. 114.
[14] *Ib*. ch. 24, p. 116.
[15] *Ib*. ch. 25, p. 117.
[16] *Ib*. ch. 26, p. 119.
[17] *Ib*. ch. 27, p. 121.
[18] *Ib*. ch. 28, p. 122.

sionnelles de la contemplation les différentes sortes de visions et de paroles surnaturelles, cette énumération irait à plus de vingt degrés.

XII. — Le saint et illustre docteur italien Alphonse de Liguori, dont l'Église tient la doctrine en si grand honneur, et qui, pendant sa studieuse et longue vie, a touché à toutes les branches de la science ecclésiastique, distingue les actes préliminaires et préparatoires de la contemplation, des opérations véritablement contemplatives.

Au début se place le recueillement actif, qui est comme l'appel de Dieu à ces ascensions glorieuses[1]. Les purifications passives viennent ensuite, diversement espacées : celles des sens d'abord, qui préparent aux premières communications; plus tard celles de l'esprit, avant les faveurs plus sublimes de l'union mystique[2].

Cette oraison comprend trois degrés successifs : la récollection, la quiétude et l'union[3]. L'union s'épanouit en une triple gradation, savoir : l'union simple, les fiançailles et le mariage spirituel[4]. Les fiançailles se diversifient sous les trois formes ascendantes de l'extase, du ravissement et du vol d'esprit[5]. En résumé, cette classification assigne sept degrés à la contemplation.

XIII. — Le P. Schram présente une nomenclature aussi

[1] *Praxis confess.* c. 9, § 2, n. 127 : Advertere etiam oportet quod Deus, antequam concedat animabus donum contemplationis, solet eas introducere in orationem recollectionis, vulgo dictam *otii contemplativi* (sic illam vocant mystici), quæ non est adhuc contemplatio infusa, quoniam anima est adhuc in statu activo.

[2] *Ib.* n. 128 : Insuper advertendum est quod Deus, antequam introducat animam in orationem contemplationis, solet eam purgare ponendo in ariditate supernaturali quæ appellatur *Purgatio spiritualis,* etc.

[3] *Ib.* n. 132 : Sed transeamus ad primos contemplationis gradus, hi sunt : recollectio interior spiritus, et quies; de unione loquemur postea.

[4] *Praxis confess.* n. 137 : Tres dantur species unionis : Unio simplex, desponsatio, et unio consummata quæ vocatur unio matrimonii spiritualis.

[5] *Ib.* n. 137 : In hac vero unione desponsationis tres sunt alii gradus diversi, scilicet extasis, raptus et elevationis spiritus.

étendue que compliquée des états mystiques, et dont le fond est emprunté au jésuite espagnol Godinez. Mais celui-ci semble avoir moins en vue les degrés de l'oraison surnaturelle que la diversité de ses formes. Après avoir décrit les épreuves qui disposent à la contemplation elle-même, il la divise en chérubique et séraphique. La première est caractérisée par la prédominance de la lumière, et embrasse, en premier lieu, les principaux aspects de la vision surnaturelle, savoir : le mystère de la Trinité, ceux de l'Incarnation et de l'Eucharistie, les attributs de Dieu ; puis les paroles divines intérieures, et enfin l'oraison de silence et de quiétude.

La seconde comprend les ardeurs, les élans, les blessures et les merveilleux effets de l'amour mystique, et dans cet énoncé rentrent la contemplation ignée, celle de flamme, de résignation et de nudité, la solitude affective, les soliloques, la nuée spirituelle, la liberté de l'esprit, la contemplation obscure, la plaie d'amour, l'écoulement passif et la transformation mystique [1].

Schram adopte ces divisions et leur suppose une disposition graduelle, tout en avertissant que la gradation n'a rien ici de rigoureux. Il distingue deux sortes d'union avec Dieu, l'une obscure et pénible, l'autre lumineuse et suave, laquelle s'opère par la contemplation, l'écoulement et la transformation [2]. Tous les états mystiques viennent se ranger sous l'une de ces trois formes.

[1] *Pract. de la theol. myst.* l. 4, c. 1, p. 135 : Divide se la contemplacion como genero supremo en dos generos subalternos que son contemplacion Cherubica, y Serafica... La contemplacion Cherubica se divide in otras especies infimas intellectuales, como son : la contemplacion mystica de la sanctísima Trinidad, Encarnacion, Eucharistia, Attributos, symbolicas hablas interiores, y silencio; y estas contemplaciones son á donde lo intelectual mas campea. — La contemplacion Serafica se divide en contemplacion ignea, flamea, vulnerante, activa, passiva, clara, obscura; y la transformacion mystica, á donde lo afectivo y fervoroso del amor divino mas se descubre.

[2] *Theol. myst.* § 172, schol. t. 1, p. 330 : Unio alia est obscura, arida et insipida seu tristis quædam rerum divinarum cognitio cum amore quodam pœnali sociata; quæ etiam unio dispositiva ad contemplationem dici potest

La première embrasse les deux espèces générales de contemplation admises par le P. Godinez, avec leurs subdivisions, savoir: 1° la contemplation chérubique, qui s'exerce sur les mystères de la très sainte Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie; les attributs de Dieu dans ses œuvres, dans les visions symboliques et les paroles intérieures, dans l'oraison de silence et de quiétude [1]; 2° la contemplation séraphique, qui comprend dix degrés: la contemplation ignée et enflammée, la conformité ou résignation, la nudité, la solitude affective, les soliloques, la nuée spirituelle, la liberté de l'esprit, la contemplation obscure, la langueur d'amour [2].

L'union d'écoulement ou la contemplation passive a trois degrés: la mort et l'anéantissement mystiques, et l'écoulement passif [3] appelé aussi fiançailles, baiser, embrassement [4].

Enfin, la transformation mystique [5] se confond avec le mariage spirituel [6].

XIV. — Le P. Scaramelli énumère douze degrés d'oraison infuse, savoir : le recueillement [7], le silence spirituel [8], la

et fit per derelictionem seu purgationem passivam... Alia est unio suavis quæ fit vel per contemplationem, vel per illapsum, vel per transformationem.

[1] *Theol. myst.* § 276, schol., p. 466 : contemplatio cherubica circa mysterium SS. Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiæ, etc. (§ 277-291), versari potest.

[2] *Ib.* § 294, p. 491. Contemplatio seraphica in varios gradus dividitur. Horum primus est contemplatio ignea, etc. etc., § 294. — § 319.

[3] *Ib.* § 327-329, p. 543 et seq. : Gradus contemplationis passivæ modo asserendi et explicandi veniunt, quorum primus est mors mystica. Secundus gradus contemplationis passivæ est annihilatio mystica. Tertius gradus contemplationis passivæ est illapsus passivus.

[4] *Ib.* § 329, schol. 2, p. 546. Unio illapsus passivi merito vocatur sponsalitium, osculum et castus amplexus.

[5] *Ib.* § 332, p. 551. Quarta unio animæ cum Deo consistit in supremo gradu contemplationis per transformationem mysticam passivam.

[6] *Ib.* § 333, schol. 2, p. 555. Transformatio mystica passiva a mysticis etiam dicitur matrimonium spirituale.

[7] *Dirett. Mist.* Tratt. 3, ch. 1, p. 150.

[8] *Ib.* ch. 3, p. 153.



quiétude[1], l'ivresse d'amour[2], le sommeil spirituel[3], les anxiétés et la soif d'amour[4], les touches divines[5], l'union mystique en général[6], l'union simple[7], l'extase[8], le ravissement[9], l'union stable et parfaite[10].

Ce que l'auteur italien dit de l'union mystique en général convient aux quatre dernières formes de l'oraison surnaturelle, et ne nous paraît pas, même dans sa pensée, constituer un degré spécial de contemplation. Il ne resterait donc que onze degrés.

La nomenclature du P. Scaramelli est intégralement reproduite par le P. Séraphin[11], et aussi par le P. C. Verhaege, sauf une légère transposition[12].

XV. — On peut juger par toutes ces variantes de l'obscurité qui plane sur la gradation des états mystiques. Toutefois, quand on examine attentivement ces classifications multiples, deux conclusions se détachent, qui rapprochent de l'unité et justifient les ascensions intermédiaires en livrant le secret de la fin vers laquelle elles sont dirigées.

Le premier résultat de cet examen comparatif est d'indiquer un certain nombre de points communs, et de faire surgir une classification ayant pour base l'assentiment simultané des maîtres qui en fournissent les éléments.

La plupart placent au début le recueillement ou la récollection des puissances sous le charme de l'apparition divine,

1 *Dirett. Mist.* Tratt. ch. 5, p. 155.
2 *Ib.* ch. 7, p. 167.
3 *Ib.* ch. 9, p. 173.
4 *Ib.* ch. 11, p. 178.
5 *Ib.* ch. 13, p. 185.
6 *Ib.* ch. 15, p. 191.
7 *Ib.* ch. 17, p. 199.
8 *Ib.* ch. 19, p. 206.
9 *Ib.* ch. 21, p. 216.
10 *Ib.* ch. 23, p. 223.
11 *Principes de théologie mystique* (Casterman, 1873), 2e partie, p. 63 et suiv.
12 *Manuel de théologie mystique* (chez V. Palmé, 1877), l. 2, 1re sect.

et le silence respectueux de l'âme devant Dieu. Tous signalent la quiétude ou le repos de l'âme en Dieu, et des transports qui l'enivrent et la font défaillir. Ils sont encore unanimes à affirmer un état d'union où l'âme demeure d'abord en possession d'elle-même, pour s'écouler ensuite en Dieu par l'extase et le ravissement, et se consommer enfin dans la charité divine par un hymen ineffable.

La seconde conclusion révèle la raison même de cette disposition hiérarchique et croissante des états contemplatifs, depuis le recueillement jusqu'au mariage surnaturel. Cette raison se tire du terme final vers lequel tendent ces attractions divines, qui est l'alliance mystique de Dieu avec l'âme.

Comme le mariage humain, le mariage mystique a des préliminaires qui le préparent. Les deux futurs époux sont d'abord présentés l'un à l'autre, ils se parlent, se goûtent, se lient d'affection, et dans ces communications réciproques deviennent impatients de se donner l'un à l'autre. Dès que l'union est résolue, les rapports deviennent plus intimes, et l'on en vient aux promesses des fiançailles, qui sont une garantie réciproque de fidélité et forment déjà un lien public. Enfin l'union se réalise, le mariage s'accomplit.

Ainsi en est-il, en quelque sorte, entre Dieu et l'âme. Mais il y a cette différence profonde entre le mariage mystique et le mariage corporel, que, en celui-ci, tout se conclut et s'opère par réciprocité entre les deux amants, tandis que, dans l'autre, Dieu fait tout, et l'âme, ravie, subit avec un élan délicieux l'attraction, les promesses et les caresses de cet incomparable Époux.

Au-dessus de ces communications suaves que Dieu fait à l'âme voyageuse, il ne reste plus que la contemplation béatifique de la gloire.

A l'aide de ces énoncés et de ces éclaircissements empruntés aux auteurs mystiques, nous pouvons dessiner et

motiver l'ordre à suivre dans l'exposition des degrés de la contemplation.

Elle s'ouvre par l'appel et le saisissement surnaturel de l'âme, et l'âme, convoquant toutes ses puissances sur l'objet qui la fascine, se recueille et se concentre dans l'attitude silencieuse de l'admiration et de l'amour.

L'amour, croissant, fixe la volonté en Dieu dans le repos ou la quiétude. Ce face-à-face délicieux pénètre l'âme de traits amoureux qui la blessent suavement, la transportent, l'enivrent, la jettent dans une langueur et un sommeil d'amour qui la disposent à l'union.

L'union commence sans faire perdre à l'âme le sentiment d'elle-même ; c'est l'union simple. Elle se poursuit par l'extase et le ravissement, et s'achève dans le mariage spirituel.

Cette union va-t-elle ici-bas jusqu'à la contemplation de la gloire, sinon comme état permanent, du moins comme manifestation transitoire ? C'est une dernière question à examiner.

Nous pouvons donc ramener les divers degrés de l'oraison contemplative aux suivants :

1° Le Recueillement,
2° La Quiétude,
3° Les Transports,
4° L'Union simple,
5° L'Extase,
6° Le Ravissement,
7° La Vision béatifique.

Les six premières ascensions éveillent involontairement la pensée des six jours de la création, pendant lesquels se parfait l'œuvre divine ; et la dernière, qui ne le voit ? se confond avec le septième jour, qui figure le sabbat éternel. Dans les opérations de la nature et de la grâce, c'est toujours la même harmonie.

CHAPITRE XI

LE PREMIER DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LE RECUEILLEMENT PASSIF

Sa notion. — En quoi il diffère du recueillement actif. — Degrés divers. — Le silence constitue-t-il une forme spéciale de la contemplation? — Effets de la récollection passive. — Sa durée. — Déductions pratiques.

I. — Disons d'abord en quoi consiste le recueillement contemplatif.

Quand Dieu veut élever une âme aux communications mystiques, il l'abstrait des choses extérieures, la retourne, pour ainsi parler, tout entière au dedans, et l'attire par un sentiment délicieux de sa présence au plus profond d'elle-même. Avant de converser avec elle, il l'emmène dans cette solitude intérieure, et dès qu'elle y est entrée, il parle déjà à son cœur par les suavités dont il l'inonde[1], en attendant qu'il se donne à elle dans l'inénarrable intimité de l'union.

Cet appel intérieur, qui retire tout à coup, sans industrie ni effort humain, les puissances de l'âme des occupations et des divagations extérieures, pour les concentrer au dedans, les incliner suavement et les rendre attentives à une mystérieuse présence de Dieu dans l'intime de l'âme, consti-

[1] *Os.* II, 14.

tue le premier degré d'oraison surnaturelle, et est appelé par les mystiques récollection ou recueillement infus.

Selon sainte Térèse[1], cette concentration surnaturelle de l'âme semble lui donner des sens nouveaux au dedans d'elle-même pour constater et savourer la présence de Dieu, comme elle en a d'extérieurs pour se mettre en relation avec les choses matérielles; et l'inclination divine qui appelle au dedans l'emporte sur l'inclination naturelle qui porte au dehors. « C'est un recueillement, dit-elle ailleurs[2], qui me paraît aussi être surnaturel; car il ne s'acquiert ni en se retirant dans l'obscurité ni en fermant les yeux, et ne dépend d'aucune chose extérieure, puisque sans le vouloir les yeux se ferment, et on tend à la solitude. Alors, sans aucune industrie de notre part, s'élève le vestibule de l'oraison des goûts divins, et il semble que les sens et les choses extérieures perdent de leurs droits, afin que l'âme recouvre le sien qu'elle avait perdu. »

Sous l'action divine qui l'attire, la subjugue et la pacifie, l'âme se trouve, elle ne sait de quelle manière, soudainement absorbée dans une pensée indistincte, mais pénétrante, de Dieu, comme s'il l'avertissait que sa voix va se faire entendre, ou comme si sa main recueillait ses puissances à la façon de la mère qui ramasse le petit corps de son enfant entre ses bras et sur son sein.

Sainte Térèse compare cet appel intime de Dieu au sifflement du pasteur qui rassemble ses brebis, et ce signal du maître a tant de force sur les sens et les puissances de l'âme, qu'ils abandonnent les choses extérieures qui les absorbaient et se renferment dans l'intérieur du château. « Il me semble, ajoute-t-elle, que je n'ai jamais si bien expliqué ceci qu'à cette heure[3]. »

[1] *Lettre au P. Rodrigue Alvarez,* Lettr. 7.
[2] *Chât. int.* 4 Dem., ch. 3, initio.
[3] *Chât. int.* 4 D., ch. 3.

Tel est le premier degré de la contemplation.

La réformatrice du Carmel, dans sa lettre plusieurs fois citée au P. Rodrigue Alvarez, semble indiquer qu'il existe un autre mode d'oraison surnaturelle, qui précéderait tous les autres.

« Je me souviens, dit-elle en terminant sa lettre, d'une autre oraison qui se produit avant celle de recueillement. C'est une présence de Dieu qui n'est nullement une vision, et qui consiste en une extrême facilité pour l'âme de trouver Dieu dès qu'elle le désire, ne fût-ce que pour prier vocalement, excepté toutefois le temps des sécheresses. »

Scaramelli[1] fait observer avec raison que cette facilité de se mettre en la présence de Dieu ne constitue pas une oraison passive; c'est plutôt, en effet, une grâce extraordinaire qui prépare, si l'on veut, au recueillement infus, et sert ainsi de prélude à la contemplation.

II. — Afin qu'on ne confonde pas la récollection mystique avec la récollection naturelle, voici, indépendamment de la diversité des effets dont nous parlerons plus loin, les caractères qui les distinguent.

Le recueillement actif résulte de l'application naturelle de l'esprit, et ne s'obtient que par le calme et le silence de la méditation. Le recueillement passif est soudain, imprévu, et se produit également à l'heure de la prière et au milieu des occupations extérieures. Le premier est le fruit de l'effort humain et de la grâce divine, comme les actes surnaturels ordinaires, et peut être même purement naturel. Le second est dû entièrement à l'action intérieure et extraordinaire de la grâce.

Cependant, dans l'un et dans l'autre, l'âme exerce sa liberté, quoique d'une manière différente. C'est par l'initiative et l'énergie de la réflexion que celui-là commence

[1] *Dirett. Mist.* Tratt. 3, c. 1, n. 10, p. 151.

et se poursuit, tandis que l'autre se produit sans le concours de l'âme, bien que l'âme puisse s'y soustraire par son libre arbitre, en ramenant ses puissances aux choses extérieures.

Écoutons saint François de Sales[1] nous décrire, avec sa clarté et sa grâce accoutumées, en quoi la récollection passive diffère du recueillement actif.

« Je ne parle pas ici, Theotime, du recueillement par lequel ceux qui veulent prier se mettent en la presence de Dieu, r'entrans en eux-mesmes et retirans, par maniere de dire, leur ame dedans leurs cœurs, pour parler à Dieu. Car ce recueillement se fait par le commandement de l'amour, qui, nous provoquant à l'oraison, nous fait prendre ce moyen de la bien faire : de sorte que nous faisons nous-mesmes ce retirement de notre esprit. Mais le recueillement duquel j'entens de parler, ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par l'amour mesme; c'est-à-dire, nous ne le faisons pas nous-mesmes par election, d'autant qu'il n'est pas en nostre pouvoir de l'avoir quand nous voulons, et ne depend pas de nostre soin; mais Dieu le fait en nous quand il lui plaist, par sa tres-sainte grace. Celuy, dit la bienheureuse mere Therese de Jesus, qui a laissé par ecrit que l'oraison de recueillement se fait comme quand un herisson ou une tortüe se retire au dedans de soy, l'entendoit bien, hormis que ces bestes se retirent au dedans d'elles-mesmes quand elles veulent : mais le recueillement ne gist pas en nostre volonté, ains il nous advient quand il plaist a Dieu de nous faire cette grace.

« Or il se fait ainsi. Rien n'est si naturel au bien que d'unir et attirer à soy les choses qui le peuvent sentir, comme font nos ames, lesquelles tirent tousiours et se rendent à leur thresor, c'est-à-dire à ce qu'elles aiment. Il arrive donc quelquefois que Nostre-Seigneur repand imperceptiblement, au

[1] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 6, ch. 7.

fond du cœur, une certaine douce suavité, qui temoigne sa presence, et lors les puissances, voire mesme les sens exterieurs de l'ame, par un certain secret consentement, se retournent du costé de cette intime partie, où est le tres-aimable et tres-cher Espoux. Car tout ainsi qu'un nouvel essein ou jetton de mouches a miel, l'orsqu'il veut fuïr et changer de païs, est rappelé par le son que l'on fait doucement sur des bassins, ou par l'odeur du vin emmiellé, ou bien encor par la senteur de quelques herbes odorantes, en sorte qu'il s'arreste par l'amorce de ces douceurs et entre dans la ruche qu'on luy a préparée: de mesme Nostre-Seigneur, prononçant quelque secrette parole de son amour, ou repandant l'odeur du vin de sa dilection, plus precieuse que le miel, ou bien evaporant les parfums de ses vestements, c'est-à-dire quelques sentimens de ses consolations celestes en nos cœurs, et par ce moyen leur faisant sentir sa tres-aimable presence, il retire à soy toutes les facultez de nostre ame, lesquelles se ramassent autour de luy, et s'arrestent en luy comme en leur objet tres-desirable. Et comme qui mettroit un morceau d'aymant entre plusieurs aiguilles, verroit que soudain toutes leurs pointes se tourneroient du costé de leur aymant bien-aimé, et se viendroient attacher à luy: aussi lorsque Notre-Seigneur fait sentir au milieu de nostre ame sa tres-delicieuse presence, toutes nos facultez retournent leurs pointes de ce costé-la, pour se venir joindre à cette incomparable douceur. »

III. — Le saisissement et l'absorption de l'âme s'opèrent à des degrés divers. Il en est deux entre tous qu'il importe de remarquer.

Parfois l'âme se sent attirée vers Dieu de telle manière cependant que ses puissances conservent chacune son action et son mouvement propres. L'intelligence poursuit des pensées fugitives ou son travail de déduction, l'imagination voltige, les sens extérieurs ont leur plein exercice. Nonob-

stant, l'âme est fortement abstraite des choses sensibles, et ressent une attraction suave qui l'appelle au dedans.

Cette récollection sans suspension des puissances peut être l'annonce de l'oraison passive; mais il semble qu'il n'y a pas encore là de contemplation dans le sens rigoureux du mot, c'est-à-dire d'intuition amoureuse et suspensive. Dans ce simple recueillement on ne voit pas, on n'entend pas, ou du moins le regard de l'âme ne s'exerce que sur l'objet et par le travail de la méditation ; mais on sent un attrait intérieur qui fixe l'esprit et le cœur: Dieu commence à se découvrir par le vague sentiment qu'il donne de sa présence. L'âme est avertie, Dieu n'a plus qu'à se dévoiler : elle est prête à le considérer, à l'écouter, à l'admirer.

Quand cette manifestation a lieu, la contemplation commence. Alors la lumière intérieure devient si éclatante et si pénétrante, qu'elle suspend le jeu naturel des facultés. Le raisonnement cesse de discourir, ce qui suffit pour la suspension ; les impressions organiques passent inaperçues ; souvent, l'imagination s'élevant au-dessus des images qui la captivent, l'œil de l'âme se fixe sur l'objet intérieur et la tient tout entière dans l'immobilité de l'admiration.

A ce premier degré de la contemplation, l'attrait, quoique suave et entraînant, ne nécessite pas. L'âme peut se détourner et rompre la douce pression qui la retire du dehors et l'absorbe au dedans; elle ne perd conscience ni d'elle-même ni de sa liberté. Cependant la douceur est telle que l'âme ne s'en retire qu'à contre-cœur et avec une sorte de violence.

L'attitude du corps se ressent de l'absorption intérieure. Les yeux se ferment spontanément, les oreilles semblent se refuser à tout bruit extérieur, et l'âme, pour mieux assurer la possession de l'objet qui la charme, condamne le corps à une entière immobilité [1].

[1] Ste Térèse, *Lettre au P. Rodrigue Alvarez.*

IV. — La suspension des puissances est désignée par les mystiques sous le nom de silence. Le langage de chacune des facultés est l'exercice qui lui est propre, et, quand cette fonction est suspendue, on peut dire que la faculté ne parle plus, qu'elle se tait[1].

Quelques auteurs font de ce silence un degré spécial d'oraison, entre autres Alvarez de Paz[2] et Scaramelli[3], qui s'en réfère sur ce point à l'autorité du précédent.

Il nous semble que c'est à tort que l'on veut voir ici un état distinct de contemplation; car la suspension qui caractérise le silence se rencontre également dans la quiétude et dans l'union, ce qui obligerait à distinguer autant d'espèces de silences spirituels qu'il y a de formes contemplatives emportant la suspension des puissances. C'est ainsi que saint François de Sales[4] signale dans l'oraison de quiétude le silence surnaturel, lequel se produit également dans l'union simple; à plus forte raison dans l'extase et le ravissement où la suspension est plus puissante et plus complète.

V. — Outre l'attraction suave qui fait entrer l'âme en elle-même et réunit ses puissances sous le regard de Dieu, le recueillement infus est encore caractérisé par ses effets.

[1] Alvarez de Paz, l. 5, P. 3, c. 3, p. 554. Silet (anima) autem cum luce et amore crescente, desideriorum patefactio cessat, et ad quamdam suspensionem intelligentiæ transfertur, et ad ardentissimum amorem locutiones illas internas impedientem elevatur. Tunc intellectus, præ admiratione ejus veritatis aut pulchritudinis quam videt, tacet, nec discursibus aut ratiocinationibus procedere vel loqui libet. Tunc imaginatio a Deo ligata et veluti attonita effecta, mutire non audet nec per varia divagari præsumit... Breviter omnia in homine tacent, sensus non perstrepunt, desideria quiescunt, et intellectum atque affectum in sua tranquillitate relinquunt.

[2] *Ibid.*

[3] *Dirett. Mist.* Tr. 3, c. 3, n. 15, p. 153: Il P. Giacomo Alvarez de Paz, mistico illustre, mette questo grado di contemplazione distincto del raccoglimento soprannaturale, di cui abiamo parlato, e d'all'orazione di quiete, di cui ragionaremo nei sequenti capitoli, perchè in realtà è maggiore di quello ed è minore di questa.

[4] *Tr. de l'Am. de Dieu,* l. 6, c. 11, n. 4. Et d'autres fois l'ame sent parler l'Espoux, mais elle ne sçauroit luy parler, parce que l'aise de l'ouïr ou la reverence qu'elle luy porte la tient en silence.

Nous aurons souvent occasion de remarquer que les interventions divines qui réduisent l'âme à la passivité, ont pour résultat de lui communiquer une activité et une énergie qui surpassent les effets de la grâce commune. Cette efficacité se fait sentir dès le début de l'ascension mystique, et peut servir à distinguer le recueillement passif du recueillement naturel.

Elle se traduit principalement par une grande facilité à se détacher des choses passagères, un généreux élan vers Dieu, une attraction merveilleuse qui incline à la solitude, et comme par un besoin pressant de l'oraison. « Si ce recueillement est véritable, dit sainte Térèse[1], on le voit clairement par un certain effet que je ne sais comment exprimer; mais celui qui l'aura éprouvé l'entendra bien : l'âme, en cet état, se sent si dilatée et à une telle hauteur, qu'elle voit déjà le néant des choses de ce monde. Comme en son meilleur temps, et à l'imitation de celui qui se retire dans une forteresse pour se mettre à couvert des ennemis, elle retire ses sens des choses extérieures, avec un tel empire que, sans réflexion, les yeux du corps se ferment pour ne pas les voir, afin que ceux de l'âme s'ouvrent davantage. »

Ce sentiment infus de la présence divine a pour second effet de répandre la joie et les suavités, lait délicieux que Dieu donne à l'âme pour l'attirer dans la solitude et la disposer aux saintes communications de sa parole[2].

VI. — Sur la durée de la récollection mystique nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit de la durée de la contemplation en général. Le temps de la suspension des puissances est très court et ne dépasse guère une demi-heure[3]. Mais, distraites de l'objet de la contemplation, les

[1] *Chem. de la perf.*, c. 28.
[2] *Os.* II, 14 : Ecce ego lactabo eam, et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus.
[3] SCARAMELLI, *Dir. Mist.* Tr. 3, c. 4, n. 22, p. 154.

facultés volages peuvent y être ramenées par une illumination ou par une attraction nouvelles, et, dans ces reprises successives, la récollection peut se prolonger longtemps.

VII. — De tout ce que nous venons de dire se détachent des conclusions pratiques sur la conduite à tenir en ce premier degré de la contemplation.

L'appel intérieur qui recueille les puissances invite au silence et à la retraite. L'âme ainsi prévenue doit céder à cette invitation suave. Elle peut résister et se détourner; mais, en agissant de la sorte, elle blesserait et rebuterait la délicatesse jalouse de Dieu qui vient la solliciter.

Qu'elle se retire en elle-même, à ce signal divin, pour se prosterner amoureusement devant le Dieu qui ne lui donne le sentiment de sa présence que pour l'attirer à Lui et la dégager du tourbillon des choses passagères[1]. Qu'elle suspende même, dès que l'attraction commence, la méditation et la prière vocale, pour s'abandonner au regard simple et doux de la contemplation, ou du moins qu'elle se garde du trouble et de la précipitation[2].

Bien plus, lorsque l'âme a reçu cette première visite de Dieu, elle doit, par une sévère mortification des sens, un détachement qui n'excepte rien, la pratique du silence et de la retraite, les préparations et les efforts de la vigi-

[1] S. LIGUORI, *Prax. confess.* n. 133 : In hoc statu non est cogenda anima ad suspendendum tranquillum eum discursum quem forte ei lux ipsa suaviter insinuaret : — quemadmodum nec debet incumbere considerationi rerum particularium aut determinationibus quas valet efficere. Nec debet curiosius investigare quidnam sit interior ea spiritus recollectio; sed sinat se dirigi a Deo ad considerandas res illas illosque actus faciendos ad quos se magis a Deo ferri cognoscit.

[2] V. VOSS, *Compend.* SCARAMELLI, p. 249. Si quis a Deo ad interiorem hanc recollectionem vocetur, dum precibus vacat vocalibus; aut omnino eas suspendat, aut cum quiete et pace prosequatur. Primum est faciendum quando preces vocales nulla lege præscriptæ, sed sponte sumptæ, impediunt orationem Dei et dissipant mentem. Secunda autem observanda est regula, quando preces vocales lege aliqua aut præcepto sunt prescriptæ : caveat, ne tunc, ut sancta Teresia de seipsa fatetur, quam celerrime eas absolvere conetur.

lance, une humilité profonde, elle doit se tenir habituellement recueillie, toute prête à entrer au premier signal dans ce rendez-vous où Dieu l'attire[1]. Toutefois cette attente ne doit pas dégénérer en préoccupations et en contention violente : Dieu reviendra à son heure.

Quoique l'on puisse, de l'avis d'un sage directeur, donner un plus long temps à l'oraison, il faut contenir dans de justes limites l'attrait que l'on ressent pour cet exercice, et le mesurer aux occupations de son état, aux forces du corps et aux autres circonstances. Il importe aussi beaucoup de garder la modération dans les suavités qui accompagnent l'attraction contemplative. En s'abandonnant sans retenue à une sorte d'intempérance spirituelle qui précipite vers les douceurs plutôt que vers la main qui les dispense, on court grand risque d'en tarir la source et de tomber dans l'illusion[2].

L'enivrement qui remplit l'âme expose à un autre péril, celui de se communiquer et de se répandre au dehors par des épanchements indiscrets. Le signe le plus certain que ces faveurs viennent de Dieu, et le moyen le plus efficace de les conserver et de les accroître est l'humilité, l'humilité qui se traduit par l'anéantissement et la confusion devant Dieu, par le silence et l'effacement devant les hommes.

[1] V. Voss, *Compend.* Scaramelli, p. 249. Director hûjusmodi animæ majori cum sollicitudine curam gerere debet. Inducat eam, ut tempus orationis augeat, a distractionibus et evagationibus sæculi remota in solitudine maneat et generose in solidarum virtutum, mortificationis et humilitatis exercitia progrediatur.

[2] Ste Térèse, *Sa Vie*, c. 15. Le grand moyen pour se délivrer des artifices du démon et des goûts qu'il donne est de suivre, dès les premiers pas, le chemin de la Croix, Notre-Seigneur nous ayant montré ce chemin de perfection par ces paroles : ***Prends ta croix et me suis.***

CHAPITRE XII

LE DEUXIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LA QUIÉTUDE

Notion et description. — Deux degrés : suspension de la seule volonté, ou de toutes les puissances. — Silence et sommeil. — Durée de la quiétude. — En quoi elle diffère de la récollection mystique et de la somnolence naturelle. — Effets : amour désintéressé, dégagement de toutes choses sensibles, joie spirituelle. — Conseils pratiques : prendre garde de troubler la quiétude de la volonté en s'inquiétant de la mobilité des autres puissances. — Éviter les retours sur soi pendant ce repos. — Ne pas suspendre entièrement la méditation ni se livrer immodérément à l'exercice de l'oraison. — Perfection que requiert ou confère la quiétude.

I. — La Quiétude a été signalée par tous les mystiques, sinon comme une forme spéciale de l'oraison passive, du moins comme un de ses premiers effets. Mais depuis sainte Térèse, qui a traité excellemment et en maints endroits de ses écrits de ce mode d'oraison, on s'accorde à le considérer, non plus comme un simple effet, mais comme un degré distinct et bien caractérisé de l'ascension contemplative.

Soit avant, soit après sainte Térèse, cet état a été désigné sous les différents noms de quiétude, de repos, de goût [1], de silence, de sommeil, de mort, de sépulcre [2].

[1] Ste Térèse, *Chât. int.* 4 D., c. 2 : Ce que je qualifie du nom de goût, et que j'ai nommé ailleurs du nom de quiétude, etc.

[2] Schram, § 284, sch. 2, t. 1, p. 478. Oratio silentii variis nominibus a mysticis exprimitur. Dicitur oratio quietis..., otium animæ..., oratio in caligine..., somnus, mors et sepulcrum.

Saint François de Sales[1] le décrit par la comparaison pure et naïve de l'enfant qui s'endort en suçant le sein de sa mère, comparaison empruntée à sainte Térèse.

« Voici, dit-elle[2], une comparaison que Notre-Seigneur me mit en l'esprit dans une oraison de cette nature, qui me paraît fort juste, et qui, à mon avis, fait bien voir en quoi consiste la quiétude. En cet état, l'âme est comme un petit enfant encore à la mamelle, à qui sa mère pour le caresser, quand il est entre ses bras, fait distiller le lait dans sa bouche sans qu'il remue seulement les lèvres. Il en est de même ici : sans travail de l'entendement, la volonté aime, et Notre-Seigneur veut que, sans y penser, elle connaisse qu'elle est avec Lui, qu'elle se contente de sucer le lait que Sa Majesté répand en sa bouche, qu'elle savoure cette dou-

[1] *Tr. de l'Am. de Dieu,* l. 6, c. 9. N'avez-vous jamais pris garde, Theotime, de l'ardeur avec laquelle les petits enfans s'attachent quelquefois aux tetins de leurs meres quand ils ont faim?... Mais après que la fraischeur du laict a aucunement apaisé la chaleur appetissante de leur petite poitrine, et que les agreables vapeurs qu'il envoye à leur cerveau commencent à les endormir; Theotime, vous les verriez fermer tout bellement leurs petits yeux et ceder petit à petit au sommeil, sans quitter neantmoins le tetin, sur lequel ils ne font nulle action que celle d'un lent et presque insensible mouvement de levres, par lequel ils tirent tousiours le laict qu'ils avalent imperceptiblement; et cela ils le font sans y penser, mais non pas certes sans plaisir: car si on leur oste le tetin avant que le profond sommeil les ait accablez, ils s'eveillent et pleurent amerement, temoignans par la douleur qu'ils ont en la privation, qu'ils avoient beaucoup de douceurs en la possession. — Or il en est de mesme de l'ame qui est en repos et quietude devant Dieu; car elle suce presque insensiblement la douceur de cette presence, sans discourir, sans operer, et sans faire chose quelconque par aucune de ses facultez sinon par la seule pointe de la volonté, qu'elle remue doucement et presque imperceptiblement, comme la bouche par laquelle entre la delectation et l'assouvissement insensible qu'elle prend à jouyr de la presence divine. Que si on incommode cette pauvre petite pouponne et qu'on luy veuille oster la poupette, d'autant qu'elle semble endormie, elle monstre bien alors qu'encor qu'elle dorme pour tout le reste des choses, elle ne dort pas neantmoins pour celle-là : car elle apperçoit le mal de cette separation et s'en fasche, monstrant par là le plaisir qu'elle prenoit, quoyque sans y penser, au bien qu'elle possedoit. La bienheureuse Mere Therese, ayant escrit qu'elle treuvoit cette similitude à propos, je l'ay voulu ainsi déclarer.

[2] *Chemin de la perfect.,* ch. 31.

ceur sans même savoir qu'elle lui vient du Seigneur. Heureuse d'en jouir, qu'elle ne cherche pas à connaître comment elle en jouit, ni quel est le bien dont elle jouit; qu'elle se désintéresse de soi-même, persuadée que Celui qui est auprès d'elle ne manquera pas de pourvoir à tout ce qui lui convient. »

L'oraison de quiétude est donc un sentiment de la présence de Dieu qui naît au plus intime de l'âme et dans lequel la volonté se repose et se délecte en union avec les autres puissances, ou malgré la mobilité de ces puissances. C'est par la volonté, qui constitue la substance de l'âme, que l'âme goûte, dans la quiétude mystique, la présence de Dieu, qu'elle en savoure la douceur, qu'elle se fixe et s'endort sur ce doux objet, ainsi que s'exprime le Psalmiste[1]: « Je m'endormirai et me reposerai en lui dans la paix. »

La quiétude n'est donc, en réalité, qu'un acte d'amour et d'abandon envers Dieu présent, non simplement par la foi ou par des suavités sensibles, mais par une impression surnaturelle, laquelle, pénétrant les profondeurs de l'âme, s'empare de la faculté maîtresse, la charme et la captive.

Il ne faut pas confondre l'état de quiétude avec la paix que Dieu fait souvent goûter à l'âme fidèle hors de la contemplation; il s'agit ici d'une faveur mystique et d'une forme précise de la vie contemplative. « Se mettrait-on en pièces à force de pénitences, de prières, de travaux quelconques pour atteindre à cette oraison, dit sainte Térèse[2]; si Notre-Seigneur ne la veut point donner, cela sert de peu. Pour manifester sa grandeur à l'âme, Dieu lui fait entendre qu'il est si près d'elle, qu'elle n'a pas besoin de lui envoyer des messagers, qu'elle peut lui parler elle-même et sans élever la voix, parce qu'il est si près qu'au simple mouvement il l'entend. »

Les suavités et la tranquillité sensibles, qui se produisent

[1] *Psalm.* IV, 9.
[2] *Sa Vie,* ch. 14.

dans la vie commune, n'ont ni l'origine ni la forme de la quiétude surnaturelle.

II. — Ce repos est plus ou moins intense, plus ou moins complet. Les différences essentielles peuvent se ramener aux deux que nous avons déjà signalées dans l'oraison de recueillement [1].

Au premier degré de la quiétude, la volonté est seule fixée et suspendue; les autres facultés demeurent libres et se livrent à leurs opérations propres. « Cette oraison, dit encore sainte Térèse [2], s'opère par un recueillement des puissances au dedans de soi, pour jouir avec plus de goût du contentement que Dieu donne; ces puissances, néanmoins, ne se perdent ni ne s'endorment; seule la volonté s'occupe, et, sans voir comment elle est captive, acquiesce aux douces chaînes que Dieu lui impose, sachant bien qu'elle est captive de Celui qu'elle aime. »

Voici le second degré. Parfois la captivité atteint les puissances impérées, soit par le commandement direct de la volonté, soit plutôt par un contre-coup de sa complète absorption, laquelle s'étend à toutes les opérations de l'âme, soit par l'éclat de la lumière qui envahit et fascine les facultés intellectuelles. Mais cette suspension n'est que transitoire: volages de leur nature, ces facultés, dès qu'elles ne sont plus impérieusement fixées, reprennent leur course aventureuse.

Sainte Térèse [3] revient à plusieurs reprises sur ces alternatives d'union et de disjonction entre la volonté et les autres

[1] S. FRANÇOIS de SALES, *Tr. de l'Am. de Dieu,* l. 6, ch. 11. Suivant ce que nous avons dit, la saincte quietude a donc divers degrez : car quelques fois elle est en toutes les puissances de l'âme jointes et unies à la volonté. Quelques fois elle est seulement en la volonté, en laquelle elle est aucunes fois sensiblement, et d'autrefois imperceptiblement.

[2] *Sa Vie,* ch. 14.

[3] *Sa Vie,* ch. 14. — *Chemin de la perf.,* ch. 31. — *Chât. int.,* 4e Dem., ch. 2.

puissances. Mais écoutons saint François de Sales: « Or ce repos, dit-il[1], passe quelques fois si avant en sa tranquillité, que toute l'ame et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ny action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle mesme ne fait aucune autre chose sinon recevoir l'aise et la satisfaction que la presence du Bien-Aimé luy donne. Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'apperçoit point cet aise et ce contentement qu'elle reçoit, jouïssant insensiblement d'iceluy; d'autant qu'elle ne pense pas à soy, mais à celuy duquel la presence luy donne ce plaisir, comme il arrive maintes fois que surpris d'un leger sommeil, nous entr'oyons seulement ce que nos amis disent autour de nous, ou ressentons les caresses qu'ils nous font, presque imperceptiblement, sans sentir que nous sentons. »

Il arrive aussi, au témoignage de sainte Térèse[2], que, tandis que la volonté demeure unie, les autres facultés retrouvent leur liberté, mais seulement pour ce qui concerne le service de Dieu. Nous reviendrons sur ce point quand nous traiterons de la durée de la quiétude.

A l'un et à l'autre de ces degrés, l'âme demeure en possession d'elle-même et conserve la liberté de se soustraire à l'objet divin qui la charme. Son union avec Dieu n'est pas encore complète; elle peut à son gré, quoique non sans douleur, se séparer et revenir à l'action ordinaire. Jusque dans le saisissement qui lie toutes les puissances, la volonté peut, par un effort de son libre arbitre, se dégager et détacher avec elle les facultés asservies.

En un mot, ce n'est pas encore la ligature impérieuse de l'extase, du moins régulièrement, bien qu'elle puisse parfois se produire en passant, avant que l'âme soit sortie de l'état de quiétude. Plus cependant l'absorption de l'âme est

[1] *Tr. de l'Am. de Dieu*, l. 6, ch. 8.
[2] *Chemin de la perf.*, ch. 31.

profonde, et plus la séparation est violente et douloureuse.

III. — Quand la suspension est générale, l'âme est à l'état de silence ou à l'état de sommeil.

Le silence dont il est ici question ne consiste pas seulement dans l'attitude de l'étonnement et de l'admiration; c'est encore et surtout l'attention suspensive qui regarde et qui écoute. Dieu parle; il parle aux yeux et aux oreilles, c'est-à-dire par des visions ou par des paroles [1].

Le saint évêque de Genève [2] décrit ainsi les formes et les degrés divers de ce silence surnaturel: « Quelques fois non seulement l'ame s'apperçoit de la presence de Dieu, mais elle l'ecoute parler par certaines clartez et persuasions interieures, qui tiennent lieu de paroles : aucunes fois elle le sent parler et lui parle reciproquement, mais si secrettement, si doucement, si bellement, que c'est sans pour cela perdre la saincte paix et quietude ; si que sans se reveiller, elle veille avec luy, c'est-à-dire elle veille et parle à son bien-aimé cœur, avec autant de suave tranquillité et de gratieux repos, comme si elle sommeilloit doucement. Et d'autres fois elle sent parler l'Espoux, mais elle ne sçauroit lui parler, parce que l'aise de l'oüir, ou la reverence qu'elle luy porte, la tient en silence: ou bien parce qu'elle est en secheresse et tellement alangourie d'esprit, qu'elle n'a de force que pour oüir et non pas pour parler, comme il arrive corporellement quelques fois à ceux qui commencent à s'endormir, ou qui sont grandement affoiblis par quelque maladie. »

L'absorption complète des puissances peut s'accomplir par la seule attraction de l'amour, et alors la suspension est moins un silence qu'un sommeil; on coule et l'on se presse suavement sur l'objet aimé, plutôt qu'on ne le fixe et qu'on

[1] SCHRAM, *Theol. myst.* § 284, schol. 1, t. 1, p. 478 : In quo silentio subinde etiam revelationes, locutiones, visiones, extases, raptus interveniunt.

[2] *Tr. de l'Am. de Dieu,* l. 6, ch. 11.



ne l'écoute. « L'ame estant donc ainsi recueillie dedans elle-mesme, en Dieu ou devant Dieu, dit encore saint François de Sales[1], se rend parfois si doucement attentive à la bonté de son Bien-Aimé, qu'il luy semble que son attention ne soit presque pas attention, tant elle est simplement et delicatement exercée, comme il arrive en certains fleuves qui coulent si suavement et si egalement, qu'il semble à ceux qui les regardent ou naviguent sur iceux, de ne voir ny sentir aucun mouvement, parce qu'on ne les void nullement ondoyer ny flotter. Et c'est cet aimable repos de l'ame que la bienheureuse vierge Therese de Jesus appelle oraison de quietude, non gueres differente de celle qu'elle-mesme nomme sommeil des puissances, si toutes fois je l'entens bien. »

Nous parlerons plus loin de l'apogée de ce sommeil, en traitant des transports où l'amour divin jette l'âme, et nous citerons les paroles de sainte Térèse auxquelles l'évêque de Genève fait présentement allusion.

Remarquons seulement ici qu'il en est du sommeil comme du silence ; il se rencontre avec une intensité diverse dans plusieurs états mystiques.

IV. — La durée de l'oraison de quiétude varie notablement, selon qu'il s'agit du simple repos de la volonté ou de la suspension simultanée de la volonté et des autres puissances.

L'immobilité de celles-ci n'est presque jamais que momentanée et rapide, ainsi que nous l'avons dit en parlant de la suspension contemplative ; et nous avons entendu sainte Térèse, parlant de l'oraison de quiétude telle qu'elle l'avait expérimentée, nous affirmer « que cette union ne durait que très peu », à peine « le temps d'un *Ave Maria*[2] ».

Il en est autrement de la permanence de la volonté. Cette adhésion, qui constitue à proprement parler la quié-

[1] *Tr. de l'Am. de Dieu*, l. 6, ch. 8.
[2] *Sa Vie*, ch. 14.

tude, peut se prolonger longtemps, pendant des heures entières, et même un ou plusieurs jours.

C'est encore sainte Térèse qui nous l'atteste d'elle-même : « Dans cet état, nous dit-elle [1], on met parfois une heure à dire une seule fois le *Pater*. » Et peu après elle ajoute : « Dieu fait aussi dans cette oraison une autre faveur fort difficile à entendre, à moins qu'on n'en ait une grande expérience. Mais celles qui l'auront éprouvée la comprendront sans peine, et ce ne sera pas pour elles une petite consolation de savoir en quoi elle consiste ; et je crois que Dieu joint souvent cette grâce à l'oraison dont je parle. Quand cette quiétude est grande et qu'elle dure longtemps, il me semble que si la volonté n'était point liée à quelque chose, elle ne pourrait se maintenir en cette paix et en cette satisfaction qui se prolongent, en effet, un jour ou deux, sans que l'on comprenne comment cela a lieu. On voit dans cet état qu'on n'est pas entièrement à ce que l'on fait, que le principal manque, savoir : la volonté, laquelle, à mon avis, est unie à Dieu et laisse les autres puissances libres seulement de vaquer aux choses de son service, ce qu'elles font alors avec beaucoup de facilité ; mais, s'il s'agit des choses du monde, elles demeurent engourdies et parfois comme interdites. »

V. — Nous pouvons, d'après ces notions, indiquer les différences qui distinguent la récollection mystique de la quiétude.

Au premier degré, l'âme éprouve une attraction qui l'appelle et la concentre au fond d'elle-même, la sépare de l'agitation et du bruit extérieurs, et tend à retourner en quelque sorte ses sens au dedans, pour qu'elle ne voie, n'entende, ne goûte et ne touche que les choses spirituelles. Ainsi retirée, l'âme demeure attentive et en suspens sous les rayons de la

[1] *Chemin de la perf.*, ch. 31. — Éd. de Madrid, 1861, cap. 53, t. 1, p. 357 : En decir Padre nuestro una vez, se la pasará una hora.

lumière qui l'inonde; et, si l'illumination intérieure devient éclatante au point de suspendre l'exercice des puissances, elle entre dans l'état de silence ; mais cette suspension et ce silence proviennent plus de la lumière que de l'amour.

La quiétude va plus avant. Elle s'empare de la volonté, la fixe dans le sentiment que l'âme ressent de Dieu présent en elle, la tient captive sous les liens de l'amour, dans un entier et suave abandon à cette suave présence.

Le recueillement saisit principalement l'intelligence et fixe l'attention ; la quiétude s'adresse à la volonté et provoque l'amour [1].

Le recueillement est, de la part de Dieu, l'invitation au rendez-vous où il veut se communiquer à l'âme, et, de la part de l'âme, la concentration que cet appel produit sur ses puissances. La quiétude opère un commencement de jouissance et d'adhésion. Non seulement l'âme se recueille et aspire au souverain Bien, mais elle le rencontre, elle le possède, elle en jouit dans une mesure qui n'est encore, à la vérité, que commencée et imparfaite, — l'union proprement dite ne viendra que plus tard; — mais enfin l'âme est déjà en présence du Bien-Aimé, elle l'entrevoit, elle l'entend, elle goûte les douceurs de ses premières communications ; et aux suaves accents de sa voix, aux douces émanations de lumière et de grâce qui s'échappent de son visage encore voilé et de son cœur prêt à se donner, elle s'épure, s'embrase, s'illumine et se prépare à l'union. En l'état de quiétude, « l'âme, dit sainte Térèse [2], entend d'une manière fort différente de celle qui se fait par l'entremise des sens extérieurs, qu'elle est déjà près de son Dieu, et que pour

[1] Scaramelli, Tratt. 2, c. 5, n. 34, p. 159 : Donde può il Lettore facilmente dedurre la diversità che passa tra l'orazione di quiete e l'orazione di silenzio : poichè l'orazione di silenzio nasce dalla luce dell' intelletto, che mette l'anima in sospensione ; e l'orazione di quiete nasce da un amore esperimentale della volontà, che sente e gusta Iddio presente.

[2] *Chemin de la perf.*, ch. 31, initio.

peu qu'elle s'en approche davantage, elle deviendra par l'union une même chose avec lui. »

Nous dirons en son lieu ce qui fait la différence entre l'union et la quiétude. Ajoutons aux signes distinctifs que nous venons de signaler, quelques indications qui empêchent de confondre la quiétude avec la somnolence purement naturelle.

L'habitude de la concentration, un effort intense pour prolonger l'impression intérieure de la dévotion sensible et pour suspendre tout autre sentiment, la débilité corporelle qui ne permet pas de soutenir sans défaillance une émotion vive et agréable, peuvent déterminer un état de torpeur et de fixité semblable à la suspension qui se produit dans la quiétude mystique[1]. L'examen préalable du tempérament, des habitudes, des occupations intérieures durant la méditation, et plus encore celui des effets qui suivent ce repos et de sa durée, sont nécessaires pour reconnaître sûrement s'il provient de la nature ou de la grâce.

Si l'on s'apercevait qu'il y a illusion, il faudrait, après avoir constaté la cause précise de l'erreur, y remédier par des contraires convenables, sans aller toutefois jusqu'à supprimer l'oraison, expédient extrême que Notre-Seigneur n'approuve pas, au témoignage de sainte Térèse[2].

VI. — Les effets de la quiétude sont remarquables, et peuvent servir de pierre de touche pour la distinguer de tout autre état, soit naturel, soit surnaturel.

Le premier de ses effets est d'exciter dans le cœur un ardent et pur amour. Sainte Térèse compare cette oraison à une étincelle qui allume le feu de la charité[3]. Il ne sau-

[1] Philipp. a SS. Trinit. *Theol. myst.* P. 3, Tr. 1, a. 2, t. 3, p. 86.

[2] *Sa Vie,* ch. 29. Quand ils m'ôtèrent l'oraison, il me parut en être indigné, et il me commanda de leur dire que c'était une tyrannie.

[3] *Sa Vie,* ch. 15. Cette oraison est une petite étincelle par laquelle le Seigneur commence à embraser l'âme de son véritable amour et lui donne à connaître avec délectation quel est cet amour... Lorsque cette étincelle

rait en être autrement. La quiétude consistant dans une adhésion de la volonté à Dieu présent, et Dieu étant le principe de l'amour comme la volonté en est le siège et le foyer, cette adhésion ne peut se produire sans qu'il en résulte un embrasement proportionné.

De cet amour procède un autre effet non moins précieux, qui est un dégagement généreux des choses sensibles et une parfaite abnégation de l'âme, pour ne plus dépendre que du bon vouloir de Dieu. Rien, en effet, ne dégage l'âme des attaches périssables comme d'expérimenter combien il est doux d'être à Dieu et avec Dieu. Il semble alors, comme le témoigne encore sainte Térèse, qu'on ne soit plus de ce monde, et l'on s'écrie avec saint Pierre au Thabor : « Seigneur, faisons ici trois tentes [1]. »

Cet abandon au bon vouloir de Dieu amène l'âme à s'oublier elle-même, à se tenir devant Dieu sans autre désir que celui d'être en sa présence. C'est là un des effets les plus enviables de la sainte quiétude, au sentiment de saint François de Sales, qui a peint cette indifférence de l'âme reposée en Dieu par une comparaison demeurée célèbre [2].

« Mon cher Theotime, prenons encore la liberté de faire cette imagination. Si une statüe que le sculpteur aurait nichée dans la galerie de quelque grand prince, estoit doüée d'entendement, et qu'elle peût discourir et parler, et qu'on luy demandast : O belle statüe, dis-moy, pourquoy es-tu là dans cette niche? — Parce, respondroit-elle, que mon maistre m'y a colloquée : — et, si on repliquoit : Mais pour-

vient de Dieu, pour petite qu'elle soit, elle fait beaucoup de bruit, et, si elle n'est pas éteinte par notre faute, elle allume bientôt un grand feu : lequel, je le dirai en son lieu, jette des flammes de ce violent amour que Dieu donne aux âmes parfaites.

Ad finem : La crainte servile est bannie, pour faire place à la crainte filiale à un haut degré. L'âme aperçoit en elle un amour de Dieu fort désintéressé qui commence à lancer ses flammes, etc.

[1] *Chem. de la perf.*, ch. 31.

[2] *Tr. de l'Am. de Dieu,* l. 6, ch. 11.

quoy y demeures-tu sans rien faire? — Parce, diroit-elle, que mon maistre ne m'y a placée afin que je fisse chose quelconque, ains seulement afin que j'y fusse immobile. — Que si de rechef on la pressoit, en disant : Mais, pauvre statüe, de quoy te sert-il d'estre là de la sorte? — Hé! Dieu, repondroit-elle, je ne suis pas ici pour mon interest et mon service, mais pour obeïr et servir à la volonté de mon Seigneur et sculpteur, et cela me suffit... O vray Dieu, que c'est une bonne façon de se tenir en la presence de Dieu, d'estre et de vouloir tousiours et à jamais estre en son bon plaisir!... Or cette quietude en laquelle la volonté n'agist que par un tres simple acquiescement au bon plaisir divin, c'est une quietude souverainement excellente, d'autant plus qu'elle est pure de toute sorte d'interest, etc. »

Un troisième effet, qui naît du sentiment de la présence de Dieu et de la charité qu'il allume dans l'âme, est une grande jouissance spirituelle.

Sainte Térèse la décrit ainsi [1] : « C'est comme un évanouissement intérieur et extérieur, durant lequel l'homme extérieur, je parle du corps, voudrait ne se point remuer; ainsi que le voyageur qui, étant presque à la fin du chemin, se repose d'aise et d'espérance, le corps se trouve comblé de plaisir et de contentement. L'âme aussi, en se voyant si proche de la fontaine de vie, est si contente, que, même sans boire, elle est rassasiée. Il semble qu'elle n'ait plus rien à désirer. Ses puissances jouissent d'un tel repos qu'elles voudraient n'en jamais sortir ; tout leur paraît menacer leur amour. Elles ne sont pas néanmoins perdues, puisqu'elles peuvent penser auprès de qui elles sont, et que deux demeurent libres. La volonté seule est captive, et si elle peut éprouver alors quelque peine, c'est de comprendre qu'il lui faudra reprendre sa liberté. L'entendement voudrait ne voir

[1] *Chemin de la perf.*, ch. 31.

que cet objet, et la mémoire ne s'occuper que de lui seul : là est l'unique nécessaire... Parfois il coule des larmes, non avec peine, mais, au contraire, avec une grande suavité. »

Les douceurs de la quiétude ne sont pas toujours sensibles ; parfois elles sont purement intérieures, et comme réfugiées dans la pointe de l'esprit et de la volonté, ainsi que s'exprime saint François de Sales.

Cette joie atteint son plus haut point lorsque, les puissances dépendantes s'unissant à la volonté, l'âme tout entière s'abandonne au sentiment de la présence de Dieu. Elle est moindre, régulièrement, quand la volonté seule est au repos, et il arrive souvent que l'âme s'impatiente des divagations de l'esprit, et, dans son trouble, diminue la quiétude de la volonté, et quelquefois la suspend.

VII. — Sainte Térèse [1] recommandait à ses filles de ne pas s'inquiéter de la mobilité de la pensée, et de protéger le repos de la volonté contre ces agitations par une parfaite indifférence.

Selon saint François de Sales, vouloir contraindre l'esprit à l'immobilité où Dieu fixe le cœur, c'est tenter l'impossible et s'exposer à tirer le cœur lui-même de son repos. « Et notez qu'alors la volonté, retenüe en la quietude par le plaisir qu'elle prend en la presence divine, elle ne se remüe point pour ramener les autres puissances qui s'esgarent, d'autant

[1] *Chemin de la perf.*, ch. 31. Remarquez bien, mes amies, l'avis que je vais vous donner ; vous vous trouverez souvent dans l'impuissance de vous servir soit de l'entendement, soit de la mémoire. Car il arrive que la volonté est dans une très grande quiétude et que l'entendement, au contraire, est tellement effarouché qu'il lui semble que ce n'est pas en sa maison que tout cela se passe, mais plutôt dans une demeure étrangère où il reçoit l'hospitalité, et, non satisfait de celle où il est, il va chercher d'autres hôtelleries, incapable de se tenir dans la stabilité... Lors donc que la volonté se trouve en cette quiétude, qu'elle ne fasse aucun cas de l'entendement, de la pensée ou de l'imagination, — je ne distingue pas bien toutes ces opérations, — non plus que d'un fou ; vouloir l'attirer de force à soi, c'est se distraire et s'inquiéter en pure perte ; loin de rien gagner, on perd ce que Notre-Seigneur nous donne sans aucun travail de notre part.

que, si elle vouloit entreprendre cela, elle perdroit son repos, s'esloignant de son cher Bien-Aimé, et perdroit sa peine de courir çà et là pour attrapper ces puissances volages[1]. »

VIII. — Non seulement il faut subir sans trouble les égarements involontaires de la pensée, il faut encore éviter les vains retours sur ce qui se passe dans l'âme en ce doux repos de la quiétude, et s'affranchir, autant que cela est possible, des excitations et du tumulte extérieurs, mais toujours sans préoccupation ni inquiétude.

« Il y a, dit agréablement saint François de Sales[2], des esprits actifs, fertiles et foisonnans en considerations. Il y en a qui sont souples, replians, et qui aiment grandement à sentir ce qu'ils font, qui veulent tout voir et esplucher ce qui se passe en eux, retournans perpetuellement leur veüe sur eux-mesmes pour recognoistre leur advancement. Il y en a encor d'autres qui ne se contentent pas d'estre contens, s'ils ne sentent, regardent et savourent leur contentement... Or tous ces esprits sont ordinairement subjects d'estre troublez en la saincte oraison: car si Dieu leur donne le sacré repos de sa presence, ils le quittent volontairement pour voir comme ils se comportent en iceluy et pour examiner s'ils y ont bien du contentement; s'inquietans pour sçavoir si leur tranquillité est bien tranquille et leur quietude bien quiete : si qu'en lieu d'occuper doucement leur volonté à sentir les suavitez de la presence divine, ils employent leur entendement à discourir sur les sentimens qu'ils ont... L'ame donc à qui Dieu donne la saincte quietude amoureuse en l'oraison, se doit abstenir tant qu'elle peut de se regarder soy-mesme ny son repos, lequel, pour estre gardé, ne doit point estre curieusement regardé ; car, qui l'affectionne trop, le perd ; et la juste regle de le bien affectionner, c'est de ne point l'affecter. Et comme l'enfant qui pour voir où il

[1] *Tr. de l'Am. de Dieu*, L. 6, ch. 10.
[2] *Ibid.*

a ses pieds a osté sa teste du sein de sa mère, y retourne incontinent, parce qu'il est fort mignard; ainsi faut il que si nous nous appercevons d'estre distraits par la curiosité de sçavoir ce que nous faisons en l'oraison, soudain nous remettions nostre cœur en la douce et paisible attention de la presence de Dieu, de laquelle nous estions divertis. »

IX. — Signalons encore un double écueil, auquel sont exposées les âmes enivrées des suavités de la quiétude mystique.

Le premier est le dégoût de la méditation: « Il ne faut pas ici abandonner entièrement l'oraison mentale, dit sainte Térèse[1], ni cesser d'user de quelques paroles, même vocales si on le veut, ou plutôt si on le peut; car si la quiétude est grande, on ne saurait parler qu'avec grande peine. »

Quand nous disons que l'âme peut continuer sa méditation pendant le repos de la volonté, nous voulons parler de l'application des autres facultés demeurées libres au sujet religieux qui les occupe. Pour la volonté, on doit respecter son silence et son immobilité ; mais elle peut protéger et alimenter son adhésion même par les visions qui se succèdent dans l'esprit, sans se détacher aucunement, sous prétexte de produire des actes affectifs en rapport avec les pensées de l'entendement. Faire effort pour prier serait compromettre le repos de la contemplation[2].

Le second danger auquel exposent les consolations sensibles que l'on goûte dans la quiétude, est de se porter à l'oraison avec une avidité excessive, préjudiciable à la liberté intérieure, à la santé et aux obligations d'état.

Plus l'âme se recherche et cède à la préoccupation de

[1] *Sa Vie*, ch. 15.

[2] SCARAMELLI, *Dir. Mist.* Tr. 3, c. 6, n. 47, p. 163 : Perciò avverta che l'anima posta da Dio in questa quiete, deve abbandonare affato il discorso; perche il discorso nell' orazione è unicamente ordinato a movere la volontà, etc., etc.

la jouissance, moins elle a de jeu et d'élan vers Dieu. Ceci est élémentaire dans la vie spirituelle.

Les personnes d'une complexion délicate qui ressentent la concentration et les douceurs de la quiétude, tombent souvent dans une sorte d'évanouissement naturel, qu'elles prennent parfois pour des extases et qu'elles prolongent pendant de longues heures, au grand détriment de leur santé. Il faut mesurer à ces personnes le temps de l'oraison, et leur prescrire de se livrer aux occupations et aux délassements extérieurs, si elles ne veulent se rendre en peu de temps également incapables de toute application naturelle et surnaturelle [1].

Enfin il arrive souvent, aux femmes principalement, que les douceurs de la contemplation les portent à négliger leurs devoirs d'état, pour se donner sans relâche à l'oraison. On doit leur rappeler que le premier et indispensable moyen de sanctification est le sacrifice de ses goûts à la volonté de Dieu, et qu'il serait messéant de faire de la contemplation un raffinement de sensualité et d'égoïsme [2]. Ces tendances et ces faiblesses, non réprimées, amèneraient la suppression de ces faveurs, en les supposant divines; ou plutôt

[1] F. V. Voss. *Compend.* Scaramelli, p. 261. Director valde attendat ad personas languidæ valetudinis... Si tales personæ a Deo in quamdam quietis orationem eleventur, contingit ut in omnibus exterioribus sensibus certum defectum ac speciem quamdam deliquii experiantur cum magna interna suavitate, quod extasim aut raptum esse facillime putant. Quum Dei spiritui resistere nolint, deliquio illi totas se tradunt et per multas horas, cum gravissimo valetudinis præjudicio in tali mentis stupiditate persistunt... Si director hujusmodi negligat remedia et deliquia permittat, brevi videbit valetudinem discipuli sui omnino destructam, et eum ad operationes tam naturales quam supernaturales prorsus ineptum. (Cf. Phil. a SS. Trin. t. 3, p. 87.)

[2] *Ibid.* p. 264. Ultimo loco, director invigilet ne contemplativi status sui opera omittant. Sunt enim, et præcipuæ feminæ, quæ orationis suavitatem degustare incipientes, semper velint orare, semper esse in ecclesia negligentes interim negotia, labores et alia officia ad quæ per statum suum obligantur. Quas si inveniat, obliget director ad operandum et attendendum exterioribus, quantum proprii status obligatio requirit.

elles dénoncent déjà ces jouissances comme des artifices de l'esprit menteur ou comme des exaltations de la nature.

X. — Touchant la perfection requise pour atteindre à l'oraison de quiétude, il est impossible de rien préciser. Quand cet état contemplatif est la récompense d'un long exercice de méditation, il suppose évidemment une vertu avancée. Mais souvent cette faveur est purement infuse, et elle peut alors être accordée au début de la vie spirituelle, comme elle peut n'apparaître que dans son progrès ou son achèvement [1].

Le P. Scaramelli [2] recommande avec trop d'instances de ménager la faiblesse des âmes arrivées à la quiétude, pour qu'il tienne ces âmes comme déjà fortement enracinées dans le bien. Il dit d'ailleurs expressément qu'elles sont encore dans l'enfance spirituelle. Il paraît difficile cependant qu'elles entrent dans ce repos avant d'être sorties des luttes violentes de la vie purgative ; si elles n'ont pas encore atteint à l'égalité de la vie parfaite, elles sont du moins dans le progrès et elles marchent avec ardeur. Nous dirons d'ailleurs plus tard qu'on n'est régulièrement élevé à la contemplation qu'après avoir subi une purification passive plus ou moins rigoureuse.

A quelque degré de vertu que l'on soit parvenu, la quiétude ne rend pas impeccable. « Je ne prétends pas, dit sainte Térèse [3], que ces âmes soient exemptes de l'offense de Dieu, quoiqu'il soit bien raisonnable, après avoir reçu de si grandes faveurs, qu'elles tàchent de s'en préserver; mais nous sommes misérables. »

[1] PHILIPP. A SS. TRINIT. *Theol. myst.* P. 3, Tract. 1, d. 3, a. 2, t. 3, p. 85. Admonet S. M. (Teresia), Mons. 4, c. 1, quod licet ordinarie gradus hic orationis non communicetur nisi his qui mentalis orationis exercitium diu tenuerunt, aliquando tamen statim a principio conceditur; Dominus enim sua concedit dona cui vult, quando vult, quomodo vult. Ad hunc quietis internæ statum multæ pertingunt animæ, præsertim religiosæ; sed paucæ sunt quæ superius ascendant.

[2] *Dirett. Mist.* Tratt. 3, c. 6, n. 51, p. 165.

[3] *Sa Vie*, ch. 15.

Enfin la même sainte remarque qu'il est peu d'âmes qui montent plus haut que la quiétude, dans l'oraison contemplative, et elle l'attribue non à la parcimonie divine, mais plutôt à l'infidélité de l'homme. Dans ces communications mystiques, Dieu affecte une sainte jalousie : la moindre résistance de la part de l'âme le refroidit, et, s'il se voit dédaigné, il se retire[1].

[1] *Sa Vie,* ch. 15. Il y a plusieurs âmes qui arrivent à cet état, et peu qui passent plus avant; je ne sais à qui la faute. Assurément, ce n'est pas Dieu qui manque; car sa divine majesté nous faisant la grâce de nous conduire à ce point, je crois qu'elle irait plus loin encore, s'il n'y avait de faute de notre part. Il importe donc beaucoup que l'âme, élevée si haut, connaisse la grande dignité où elle est, l'insigne faveur que Notre-Seigneur lui a faite, et combien il est juste qu'elle ne soit plus de la terre.

CHAPITRE XIII

TROISIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LES TRANSPORTS

PREMIER TRANSPORT : L'IVRESSE SPIRITUELLE

Les transports relient la quiétude à l'union. — L'ivresse spirituelle, ses formes diverses. — Deux espèces. — L'ivresse parfaite : sa notion et ses effets. — Elle ne va pas jusqu'à l'entraînement de l'extase. — Ses degrés. — Sa durée. — Précautions à prendre dans l'ivresse sensible.

I. — Le recueillement est l'appel et le rendez-vous ; la quiétude, c'est l'entrevue et les premiers tressaillements d'un délicieux commerce. Avant que l'union mystique s'opère ou du moins se consomme, l'âme entre dans de vifs transports, dans de saintes impatiences qui l'épurent, l'embrasent et la précipitent vers Dieu avec la vivacité de la flamme longtemps captive.

Nous voudrions décrire ces heureuses dilatations et ces élans suaves.

A en juger par les divergences des auteurs qui ont traité de ces mouvements de l'âme contemplative, nous touchons au point le plus nébuleux de l'ascension mystique.

On s'accorde généralement à signaler sous des noms divers

les états dont nous parlons, et à constater qu'ils confinent à la quiétude ou à l'union. Faut-il y voir des degrés intermédiaires distincts, ou à laquelle des deux oraisons précitées doit-on les rapporter? Problème difficile, mais dont la solution, à notre avis, n'a qu'une importance restreinte. Il suffit de savoir, d'une part, que ces faveurs éclatent d'ordinaire à l'apogée de la quiétude ou aux premiers essais de l'union ; et de l'autre, que, si Dieu les dispense au gré de son amour et leur donne l'élévation et l'intensité qui conviennent aux desseins de sa Providence, toutes cependant concourent à enflammer l'âme et à la rendre plus apte à l'union mystique.

C'est pourquoi nous groupons ici ces formes variables de l'oraison contemplative sous l'aspect général qui en révèle le mieux le caractère et la raison d'être, sous le nom commun de transports, et nous les rangeons sous l'un des quatre énoncés suivants : l'ivresse, le sommeil, les touches divines, la blessure d'amour.

On peut y voir, si l'on veut, avec la plupart des mystiques, autant de degrés d'oraison contemplative, bien qu'il nous semble préférable de les ramener à l'unité par ce point de vue logique qu'ils annoncent, préparent et réalisent l'état d'union. C'est pour cela que nous les comprenons dans un seul et même degré, sans toutefois contester leur distinction ni même une certaine gradation. L'ordre de notre énoncé en fait foi, et en voici la justification.

Le sommeil étant comme l'excès et l'apogée de l'ivresse, celle-ci doit venir avant celui-là, et la blessure d'amour faisant partie des touches divines, il convient d'étudier le genre avant de traiter de l'espèce. D'autre part, ce que les auteurs disent des touches mystiques, qu'ils supposent généralement appartenir à l'union, semble les placer au-dessus de l'ivresse et du sommeil, qui sont considérés comme un intermédiaire entre cet état d'union et la quiétude.

Telle est la raison de l'exposition que nous allons suivre.

II. — En premier lieu donc paraît l'ivresse spirituelle. Cette ivresse est une jubilation excitée dans l'âme par l'excès de l'amour, et de l'âme, débordant sur les sens par des effets extérieurs qui rappellent les saillies et les incohérences de l'ivresse matérielle[1].

Les signes par lesquels se manifeste cette exaltation de l'âme sont : des cris, des paroles ardentes et entrecoupées, des larmes, des soupirs, le rire, le chant, des cantiques improvisés[2], des tressaillements qui ébranlent tout le corps, une accélération parfois extrême du cœur, des sauts, des mouvements impétueux qui expriment la violence intérieure de l'amour ; en un mot, l'enivrement spirituel se traduit par cet ensemble de phénomènes, que nous décrirons plus amplement en parlant de la jubilation mystique.

Ces élans naissent de l'amour. L'amour ébranle l'âme, la dilate, la précipite vers l'objet qui la charme, la rend folle du désir et de la joie de le posséder. L'amour, ainsi que le dit l'auteur de l'*Imitation,* dans cet admirable chapitre intitulé : DES MERVEILLEUX EFFETS DE L'AMOUR DIVIN, l'amour ne connaît point de mesure ; il bouillonne et déborde de toute part[3].

« O Dieu ! s'écrie sainte Térèse[4], en quel état est l'âme dans cette douce ivresse ! Elle voudrait être toute convertie

[1] S. AMBR. *De Noe et arca,* c. 29, n. 111. Migne, t. 14, col. 410. Ebrietatis itaque species gemina est : una quæ titubationem corpori afferat, atque ejus supplantet vestigia sensumque perturbet ; altera quæ mentem virtutis vaporet gratia et omnem infirmitatem videatur avertere... (n. 118, col. 413) : Est enim præclarum poculum inebrians justos.

[2] C'est dans un de ces transports que sainte Térèse composa les strophes ardentes qui finissent toutes par ce cri d'amour :

« Je me meurs de ne point mourir ! »
Que muero porque no muero !

Et c'est d'elle-même que parle la sainte dans *sa Vie* (ch. 16), quand elle dit : « Je connais une personne qui, pour exhaler ses plaintes, faisait sur-le-champ, sans être poète, des couplets pleins de sentiment : ce n'était pas l'œuvre de son esprit, etc. »

[3] L. 3, c. 5, n. 4 : Amor modum sæpe nescit, sed super omnem modum fervescit.

[4] *Sa Vie,* ch. 16.

en langue pour louer le Seigneur. Elle dit mille saintes extravagances, qui n'ont pour but que de contenter Celui qui la met dans cet état. Je connais une personne qui, pour exhaler ses plaintes, faisait sur-le-champ, sans être poète, des couplets pleins de sentiment. Ces vers n'étaient pas l'œuvre de son esprit ; c'était uniquement pour jouir de la gloire que lui causait une peine si délicieuse, qu'elle se plaignait ainsi à son Dieu. Elle eût voulu que son corps et son âme se missent en pièces pour faire éclater la joie dont cette peine était mêlée. Quels tourments pourrait-on lui présenter alors, qu'elle ne tînt pour délices de les souffrir pour son Seigneur ? »

III. — Les mystiques signalent deux sortes d'ivresse : l'une imparfaite, l'autre parfaite.

Dans la première, le transport de l'âme atteint principalement les sens, bien que la cause qui le produit soit la dévotion intérieure. Ce sont des éclats de ferveur sensible qui font souvent plus de bruit au dehors qu'ils n'accusent de vérité et de sainteté au dedans.

Dans la seconde, c'est l'âme surtout qui est agitée et ébranlée jusque dans ses profondeurs par les élancements de l'amour ; et, si le corps reçoit sa part, c'est par l'effet du débordement intérieur. La jouissance est ici localisée dans l'âme même, tandis que celle de l'ivresse imparfaite a son siège dans l'appétit sensitif et organique.

Les manifestations extérieures sont aussi plus calmes et plus contenues, sauf pourtant des exceptions où l'on voit se produire, sous l'intensité de l'amour, en des âmes saintes et ardentes, des agitations et des excès semblables à ceux qui accompagnent l'enivrement imparfait, et souvent plus véhéments encore. Saint François d'Assise, saint Philippe de Néri, saint Joseph de Copertino, sainte Madeleine de Pazzi, et d'autres encore, en sont des exemples mémorables. Qualifier d'imparfaites ces sortes d'exultations, ainsi que le font

plusieurs mystiques, c'est, à notre avis, se méprendre. Car dans les serviteurs de Dieu dont nous avons cité les noms, on les constate, non pas seulement aux premiers essais de leur vertu, mais encore à l'apogée de leur vie contemplative. Ce que ces éclats extérieurs présentaient de violent et d'excentrique doit donc être attribué, non à l'imperfection, mais à la seule véhémence de l'amour intérieur ; et c'est à tort qu'une telle ivresse serait réputée imparfaite.

Saint Jean de la Croix emploie une comparaison qui fait bien saisir la différence qui existe entre ces deux ivresses entendues dans le sens que nous venons de préciser.

« On peut comparer, dit-il[1], au vin nouveau ceux qui commencent à aimer Dieu, et au vin vieux ceux qui l'aiment depuis longtemps. Comme le vin nouveau, qui n'est pas encore fait, doit bouillir dans le tonneau afin qu'il jette son écume et ses ordures, de même ceux qui commencent à aimer Dieu doivent, dans leur première ferveur, se purifier de leurs vices et de leurs imperfections naturelles. Et comme ce vin n'est encore ni pur, ni de bon goût, ni favorable à la santé, de même ces gens-là ne sont ni affermis dans le service de Dieu, ni d'un goût pur et exquis dans les choses spirituelles, ni propres à la sainteté de l'âme, parce qu'ils sont pleins de sentiments naturels, de goûts sensuels, etc. Au contraire, ceux qui se sont exercés depuis longtemps en l'amour de Dieu, sont semblables au vin vieux qui est pur, sain, ferme, de bon goût, sans mélange de lie, sans fermentation, sans fuir du tonneau, sans le rompre. Ainsi ces anciens amis de Dieu sont épurés de ferveurs sensibles, des emportements de dévotion mal réglée, des légèretés et des changements en la vertu, des ardeurs trop bouillantes, etc. »

L'ivresse imparfaite fait donc partie des douceurs spirituelles et sensibles que Dieu a coutume de donner à ceux

[1] 17e *Cant.*, p. 440.

qui commencent à le servir, et suppose l'âme encore aux prises avec la tyrannie des sens. Pour atteindre, au contraire, à l'ébriété parfaite, l'âme doit avoir subi la purification passive qui sert de prélude à la contemplation [1]. C'est dire que l'ivresse qui intervient dans l'oraison contemplative ne peut être généralement que l'ivresse parfaite, et que la jubilation sensible ne se rencontre que hors de la contemplation, ou, tout au plus, qu'à la suite de quelques actes transitoires de suspension contemplative.

Nous n'avons donc à parler ici que de l'ivresse parfaite.

IV. — On peut la définir : Un état d'oraison infuse très élevé, où s'allume dans l'âme un ardent amour qui la détache de toutes les choses extérieures, et, la transportant hors d'elle-même, la jette dans un heureux délire et dans une divine extravagance, selon l'expression de sainte Térèse [2].

L'effet propre de cette exultation intime est de porter l'âme à faire éclater son amour par des actes héroïques, à s'élancer vers Dieu avec une sainte impétuosité, à louer, à bénir par la parole, le chant et tous les témoignages qu'elle peut imaginer, ce Dieu qui cause son enivrement [3]. C'est l'ivresse de saint André à la vue de la croix, de saint Ignace d'Antioche allant au martyre, des Laurent, des Vincent, des Pionius, au milieu des tourments.

[1] SCARAMELLI, Tratt. 3, c. 7, n. 59, p. 168. Passiamo ora à dichiarare la seconda ebrietà di amore, che è di carattere più nobile e di più fina tempra, nè ad altri si concede che a persone di perfezione, che già del tutto, o in gran parte sono state da Dio rafinate nel crocivolo di queste fiere purghe.

[2] *Sa Vie,* ch. 16.

[3] RICHARD de SAINT-VICTOR, *Benjamin minor,* c. 12, col. 8. Attende nunc animum aliquem nimium amantem et nimio amore ferventem. Attende quid sentiat, quid secum loquatur de eo quem multum amat, quem valde miratur. Quid ergo dicit? quid secum tacitus loquitur? O, inquit, quam bonus, quam benignus, o quam suavis, quam dulcis, o quam amandus, quantum amplectendus, quam totus admirabilis, quam totus desiderabilis! O beatum quem amat! O felicem quem suo amore dignum judicat! Me felicem si eo frui liceat; me beatum, si eum possidere contingat! Hæc nisi, fallor, est illa vox exsultationis et confessionis quæ semper ex ore Judæ resonat in auribus divinæ pietatis.

« Ce vin mixtionné, dit saint Jean de la Croix expliquant son dix-septième cantique[1], exprime un autre don plus excellent que les premiers. Dieu en favorise quelquefois les âmes avancées en perfection, afin de les enivrer d'un amour plein de charmes, comme d'un vin savoureux et très puissant. Cet amour est mêlé de plusieurs vertus, comme ce vin est composé de plusieurs drogues odoriférantes. L'âme enivrée de la sorte envoie à Dieu des soupirs, des flammes d'amour, des louanges, des désirs ardents de tout faire et de tout souffrir pour lui, comme le vin extrêmement fort envoie beaucoup de fumées à la tête. »

V. — Quoique l'âme ainsi enivrée arrive rarement jusqu'à l'extase, elle n'a plus sa liberté habituelle.

« Les puissances de l'âme, dans ce degré d'oraison, dit Scaramelli[2], ne sont pas tout à fait liées et perdues, ni tout à fait libres et dégagées. Elles ne sont pas entièrement liées, parce que la susdite ivresse n'arrive pas jusqu'à l'union, et encore moins au ravissement, où les puissances se perdent totalement en Dieu; c'est seulement, comme je l'ai dit, une oraison de quiétude, mais à un degré fort élevé. Ces facultés ne sont pas non plus complètement libres et dégagées, parce que, bien qu'elles conservent la puissance de ne pas s'occuper de Dieu par leurs actes propres, elles ne peuvent pas s'appliquer à d'autres occupations, ni se distraire à autre chose. »

Sainte Térèse est plus explicite encore[3]: « Les puissances, dit-elle, sont incapables de s'appliquer à autre chose qu'à

[1] 17e *Cant.*, p. 440.
Voici l'énoncé :

Après vos vestiges
Les jeunes filles courent au chemin,
Au toucher d'une étincelle,
Au vin mixtionné,
Aux odeurs d'un baume divin.

[2] *Dirett. Myst.*, Tratt. 3, c. 7, n. 61, p. 169.
[3] *Sa Vie,* ch. 16.

Dieu. Il semble que pas une n'ose se remuer. Pour les distraire, il faudrait un grand effort, et encore je ne pense pas qu'on pût alors y parvenir entièrement. »

VI. — Tandis que le P. Scaramelli considère l'ébriété mystique comme un degré élevé de la quiétude, sainte Térèse signale dans cette jubilation spirituelle deux degrés, correspondant l'un à l'oraison de quiétude, l'autre à une forme supérieure d'oraison qui confine à l'union ; témoignage important qui atteste que ces transports forment la transition entre l'une et l'autre de ces deux oraisons.

« Quelquefois, dit la séraphique vierge du Carmel décrivant les effets de la quiétude [1], on verse des larmes, non de douleur, mais, au contraire, d'une grande suavité. Tout le désir de ces âmes est que le nom de Dieu soit sanctifié. Il leur semble qu'elles ne sont plus de ce monde ; elles voudraient ne le plus voir et n'entendre que Dieu seul. Rien ne leur donne de la peine ni ne paraît pouvoir leur en donner. Enfin, tant que durent cette satisfaction et ces délices, elles sont si enivrées (*embebidas*), si absorbées, qu'elles ne pensent même pas qu'il y ait autre chose à désirer, et de bon cœur elles s'écrieraient avec saint Pierre : « Seigneur, dressons ici trois tabernacles. »

Dans cette jubilation intérieure où l'âme, oublieuse d'elle-même et du reste du monde, s'abîme et tressaille en Dieu, il est difficile de ne pas voir l'ivresse spirituelle, sinon complète, du moins commencée. L'achèvement s'accomplira avant l'union ou dans l'union même.

Écoutons, en effet, sainte Térèse [2], sur une autre oraison, intermédiaire entre l'union et la quiétude.

« Parlons maintenant, dit-elle, de la troisième eau qui arrose le jardin... L'âme ne sait alors que faire, car elle ignore si elle parle, si elle se tait, si elle rit, si elle pleure.

[1] *Chemin de la perf.*, ch. 31.
[2] *Sa Vie*, ch. 16.

C'est une glorieuse extravagance, une céleste folie, où l'on apprend la vraie sagesse ; enfin, c'est pour l'âme une manière de jouir souverainement délicieuse.

« Depuis cinq ou six ans, je crois, Notre-Seigneur m'a souvent donné en abondance cette oraison; mais je ne pouvais ni la comprendre ni l'exprimer. Aussi avais-je résolu en moi-même, quand j'en viendrais à cet endroit de ma relation, d'en parler peu ou point du tout. Je voyais que ce n'était pas entièrement l'union de toutes les puissances, et clairement, qu'il y avait plus que dans l'oraison précédente, savoir, la quiétude ; mais, je le confesse, je ne pouvais préciser ni comprendre en quoi consistait la différence. En récompense, je crois, de l'humilité qui vous a porté à vous servir d'une petitesse aussi grande que la mienne, Notre-Seigneur m'a fait entrer aujourd'hui même, au moment où je venais de communier, dans cette oraison, sans que j'aie pu passer outre; il m'a mis dans l'esprit ces comparaisons, m'a enseigné la manière de parler de cet état, et ce que l'âme doit y faire. J'en ai éprouvé un saint effroi, car j'ai tout compris en un instant. Je m'étais souvent vue transportée de cette folie et enivrée de cet amour, sans néanmoins pouvoir connaître comment cela se faisait. Je voyais bien que c'était Dieu, mais je ne pouvais comprendre de quelle manière il opérait en moi. C'est qu'en effet les puissances sont presque entièrement unies, mais non pas cependant tellement absorbées, qu'elles n'agissent encore. Je viens enfin de l'entendre, et j'en suis au comble de la joie. Béni soit le Seigneur, qui m'accorde un si doux bienfait ! »

La conciliation la plus simple et la plus vraie de ces divergences est dans la pleine liberté avec laquelle Dieu départit ces faveurs surnaturelles, dans les transitions imperceptibles qui relient entre elles ces ascensions graduelles de la vie contemplative, et plus particulièrement dans la nature même de l'état dont nous parlons, lequel, n'étant qu'un ébranle-

ment excessif de l'âme sous le feu de l'amour, tend à se reproduire toutes les fois que Dieu soumet l'âme à une action énergique et délicieuse qui l'enflamme.

VII. — L'ébriété divine peut se prolonger au delà de deux ou trois jours, bien que régulièrement elle persévère moins longtemps, mais avec des ralentissements et des retours successifs plus ou moins accentués[1].

« Ce don divin se conserve plus longtemps dans l'âme que les autres dons, dit saint Jean de la Croix[2]; il y demeure souvent deux ou trois jours; quelquefois il se fait sentir plus vivement; d'autres fois il paraît plus languissant et plus doux, sans que l'âme contribue à augmenter ou à diminuer sa force. »

Ajoutons, avec le même auteur, que « les effets de cette ivresse d'amour restent quelquefois en l'âme plus longtemps que l'ivresse même; quelquefois aussi l'ivresse subsiste sans que ses effets éclatent ».

VIII. — L'ivresse parfaite, bien constatée, ne présente aucun danger pour la perfection des âmes qu'elle transporte[3]. Elles peuvent s'y abandonner pleinement à l'heure accoutumée de l'oraison ou en tout autre temps, sans autre précaution que celle d'un redoublement d'humilité intime, et, quand ces transports sont prévus et qu'ils éclatent au

[1] Scaramelli, Tratt. 3, c. 7, n. 61, p. 169 : Suol durare una tal ebrietà talvolta uno, talvolta due, e talvolta anche più giorni; sebbene in questo tempo non si trova sempre l'anima un' istessa vivezza y tenore d'affetti.

[2] 17e *Cant.*, p. 440.

[3] Scaramelli, Tratt. 3, c. 8, n. 75, p. 173.

Voss, *Compend.* Scaramelli, p. 272. Si magnæ perfectionis animæ Deus impertitur ebrietatem perfectam amoris, directori non multum agendum incumbit. Ex una parte, oratio hujus gradus valde est secura; quia nec dæmon nec natura tantam dulcedinem et tantum gaudium producere valet; ex altera parte, non sunt timendi excessus vituperatione digni; quia spiritus divinus cum prudentia et moderatione operatur. Si ergo director securus sit animam perfecta frui ebrietate, nihil timeat, et non impediat quin anima tota communicationibus divinis se committat, inter Dei brachia se conjiciat. Si eam velit in cœlum elevare, vadat; si in infernum deducere, non affligatur, dummodo Deo summo bono suo inhæreat.

dehors, d'une retraite qui dérobe à tous les regards. Cette loi de l'obscurité et du silence doit être rigoureusement imposée aux personnes qui subissent ces violences divines[1].

L'ivresse imparfaite entraîne plus d'inconvénients, et exige un grand discernement et une vigilance attentive.

Le premier péril auquel elle expose est de faire prendre pour un état surnaturel ce qui n'est peut-être qu'une effervescence de la nature. Les tempéraments impressionnables, exaltés, avides d'émotions, tombent aisément en ces sortes d'illusions, ce qui rend en particulier les femmes fort suspectes en cette matière, ainsi que l'observe Joseph Lopez Ezquerra[2]. D'où il ne faudrait pas conclure, selon la sage restriction du même auteur[3], que, en elles, l'ivresse spirituelle est toujours trompeuse. Un naturel modeste, digne et tranquille, et une vertu basée sur la mortification et l'humilité, sont des garanties suffisantes de l'action divine.

Nous ne disons rien de la supercherie, avec laquelle il faut compter[4]. La vanité ou des desseins plus pervers encore ont inspiré plus d'une fois les dehors retentissants de la ferveur.

Quoi qu'il en soit de la droiture des intentions, l'humilité court toujours des périls dans ces sortes de faveurs, et les commençants, en se voyant ainsi enivrés, échappent difficilement à la tentation de se croire déjà des saints.

[1] LOPEZ EZQUERRA, *Lucern. myst.* Tract. 5, n. 252, p. 115 : Regulariter bonus spiritus fugit publicitatem...; licet divinus amor exuberante spiritu insolitos motus causare possit, regulariter tamen est in abscondito, et non in publico.

[2] *Lucerna myst.* Tract. 5, n. 248, p. 115 : Propterea si fœminæ sint, in quibus hæc ebrietas divini amoris ceciderit, cautissime procedat, atque externarum actionum causas diligenter observet.

[3] *Ibid.* n. 250 : Si vero habeant naturam modestam, humilem, gravem et quietam, in his prædictæ actiones poterunt provenire ex vera crapula divini amoris.

[4] SCARAMELLI, Tratt. 3, c. 8, n. 68, p. 172 : Possono anche procedere da affettazione, da finzione e da ipocrisia, con cui procuri alcuno, con queste apparenze esterne, acquistarsi credito di gran bontà.

Ces ébranlements de la sensibilité, trop souvent répétés, peuvent encore compromettre la santé corporelle des personnes qui s'y abandonnent sans modération. La jouissance qu'elles éprouvent les y ramène instinctivement et épuise leurs forces sans profit surnaturel, à moins de leur faire un mérite de la volupté spirituelle dont elles s'enivrent. Elles doivent, au contraire, tempérer ces excitations par une méditation sage qui détourne l'esprit des considérations tendres et affectives, et le fixe sur d'autres plus froides et non moins utiles. Fallût-il diminuer la durée de l'oraison, suspendre même pendant quelque temps cet exercice, il n'y a pas à hésiter si toutes les autres précautions restent inefficaces[1]. Il vaudrait mieux recourir momentanément à cette mesure extrême, plutôt que de laisser le corps s'affaiblir en des secousses funestes, dont le contre-coup ne tarde pas à atteindre l'âme et la réduit à l'impuissance.

Cela est vrai même des ébranlements sensibles déterminés par l'ivresse parfaite. Sainte Térèse[2] recommandait expressément à ses sœurs de modérer l'impétuosité des transports que l'âme ressent dans la contemplation, en détournant la pensée sur quelque autre sujet, sans quoi, dit-elle, on ruinerait entièrement sa santé.

Ainsi les mouvements et les éclats de la dévotion sensible, qui est pour l'âme une sorte d'enivrement, doivent être soumis, comme tous les plaisirs organiques, à l'empire de la raison; car, comme l'enseigne le Docteur angélique[3], les jouissances de la partie sensitive trouvent leur règle et

[1] Scaramelli, c. 8, n. 73, p. 173 : E bisognando gli vieti ancora, non per sempre, che non conviene, ma per qualche tempo determinato, l' esercizio delle sue meditazioni; cosi sottraendo ogni material al suo fuoco, verrà a mitigarne il soverchio ardore.

[2] *Chemin de la perf.*, ch. 19.

[3] *Sum.* 1. 2. q. 31, a. 5, ad. 3. Delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam quæ regulatur ratione; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula : unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

leur mesure dans la raison, qui préside les organes, tandis que les délectations spirituelles, étant dans l'esprit même et en pleine conformité avec sa nature, ne peuvent excéder et n'ont d'autre régulateur que Dieu même; elles sont donc toujours sobres et modérées.

CHAPITRE XIV

TROISIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LES TRANSPORTS

SECOND TRANSPORT : LE SOMMEIL MYSTIQUE

Sa notion et ses rapports avec le sommeil corporel. — Ses causes; l'immersion lumineuse et l'absorption de la volonté. — En quoi il diffère du silence contemplatif, de l'ivresse, de l'extase. — Le sommeil se produit à l'apogée de l'ivresse ou sans ivresse. — Deux degrés : la simple somnolence et la léthargie, à laquelle se rattache la liquéfaction ou l'écoulement. — Durée du sommeil mystique. — Marques caractéristiques. — Effets. — Perfection et sûreté de cet état.

I. — « De l'oraison de quiétude, dit sainte Térèse [1], a coutume de procéder un sommeil que l'on appelle des puissances, lesquelles ne sont ni absorbées ni tellement suspendues que l'on puisse y voir le ravissement, et ce n'est pas non plus tout à fait l'union. »

A l'exemple de sainte Térèse, plusieurs mystiques signalent le sommeil spirituel parmi les degrés de l'oraison contemplative. Nous pouvons citer saint Jean de la Croix [2], Alvarez de Paz [3], Scaramelli [4].

[1] *Lettre au P. Rodrigue Alvarez.* (Carta 18.)
[2] ***Montée du Carmel,*** l. 2, c. 14, p. 117.
[3] *De grad. contempl.* l. 5, p. 3, c. 7, t. 6, p. 574.
[4] *Direlt. **Mist.*** Tratt. 3, c. 9, p. 173.

Longtemps avant tous ces auteurs, Richard de Saint-Victor indiquait les rapports entre le sommeil mystique et le sommeil corporel. Celui-ci assoupit les organes extérieurs et en suspend l'exercice, celui-là subjugue les sens intérieurs et toutes les puissances mentales: c'est un délicieux repos de l'âme dans le sein de Dieu[1].

Deux choses, en effet, caractérisent l'un et l'autre sommeil: l'absence de connaissance réflexe et le repos. Le sommeil spirituel consiste donc dans une intuition inconsciente du souverain Bien et dans une fixité suave et amoureuse sur ce divin objet. Ce qui ne doit pas s'entendre d'une adhésion à Dieu sans connaissance préalable; car le regard de l'esprit précède toujours le mouvement de l'activité raisonnable; mais seulement dans ce sens que l'éclat même de la lumière ou la vivacité de l'attraction tirent si fortement l'âme hors d'elle-même, qu'elle est toute en l'objet de sa vision et de son amour, sans retour de réflexion sur ce qui se passe en elle pendant cette opération intellectuelle et affective.

II. — L'une et l'autre de ces deux causes, agissant séparément ou simultanément, savoir : l'immersion de l'âme dans la lumière, ou son absorption par l'amour, expliquent le sommeil mystique et ses degrés divers.

Saint Jean de la Croix décrit admirablement la suspension de la vie consciente de l'âme par l'effet de l'irradiation intérieure.

« Quelquefois, dit-il[2], cette lumière divine frappe l'âme

[1] *Annot. in Ps.* IV. Migne, col. 276 : Cogita quid faciat somnus exterior circa hominem exteriorem; hoc facit somnus hujusmodi circa hominem interiorem. Somnus corporeus exsuperat sensum corporeum; aufert enim officium oculorum, officium aurium, cæterorumque sensuum atque membrorum. Sicut autem per somnum exteriorem sopiuntur omnes sensus corporis, sic, per hunc de quo loquimur interioris hominis somnum, exsuperantur omnes sensus mentis. Simul enim absorbet cogitationem, imaginationem, rationem, memoriam, intelligentiam, ut constat quod Apostolus scribit, quia exsuperat omnem sensum. Hujusmodi somnum anima, inter veri sponsi amplexus, capit, cum in ejus sinu requiescit.

[2] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 14, p. 77.



avec tant de force et la remplit si intimement, que l'âme ne reconnaît ni l'obscurité où elle était auparavant ni la lumière qui l'éclaire; il lui semble même qu'elle ne comprend rien ni de ce qui concerne cette obscurité, ni de ce qui regarde cette lumière. C'est pourquoi elle est comme ensevelie dans un profond oubli de toutes choses, ne sachant ni ce qu'elle a fait, ni combien de temps cette opération a duré. Elle demeure en cet état pendant plusieurs heures qui ne lui paraissent qu'un moment lorsqu'elle est revenue à elle-même.

« La cause de cet oubli n'est autre que la pureté et la simplicité de cette lumière, qui, s'étant répandue dans l'âme, la rend pure et simple comme elle, en la vidant de toutes les images des sens et de la mémoire dont elle usait dans ses opérations ; et, de cette façon, l'âme continue à demeurer dans son oubli, sans faire aucune réflexion sur la longueur ou sur la brièveté du temps. Ainsi cette oraison, quoique très longue, lui semble très courte, parce que l'âme la fait dans une connaissance très spirituelle et très épurée de toute idée matérielle. Et c'est cette courte oraison dont on dit communément qu'elle pénètre le Ciel. On l'appelle courte parce qu'on ne prend pas garde à sa durée. On dit qu'elle pénètre le Ciel, parce que l'âme y est unie à Dieu dans une connaissance toute céleste, connaissance qui fait dans l'âme de grands effets, qui se conservent en elle lorsqu'elle sort de ce doux sommeil...

« Ainsi l'Épouse sacrée met l'ignorance ou l'oubli des choses créées entre les effets que ce sommeil mystérieux a produits en elle, quand elle dit : *Je n'ai point su* (*Cant.* VI, 11), c'est-à-dire je n'ai point connu d'où cela me vient. Néanmoins quoiqu'il semble à l'Épouse qu'étant pleine de cette lumière elle ne fait rien, d'autant qu'elle n'opère point par les sens, toutefois elle se persuade sûrement qu'elle ne perd pas le temps. En effet, quoique les opéra-

tions de ses puissances cessent à l'égard des choses corporelles, son intelligence continue sans aucune interruption.

« Tellement que cette prudente Épouse répond elle-même à l'objection qu'on peut faire sur ce sujet, en disant qu'*elle dort,* et que *son cœur veille* (*Cant.* v, 2). Elle veut dire qu'à la vérité elle dort, selon la condition de la nature, en cessant d'agir, mais que son cœur veille surnaturellement, étant élevé à une connaissance surnaturelle. La marque qu'on peut donc avoir pour juger si cette connaissance de Dieu, secrète, intime et surnaturelle, est communiquée à l'âme, c'est lorsque l'âme ne désire plus de connaître rien de créé, soit grand ou petit, soit noble ou abject et méprisable. »

La seconde forme de l'assoupissement mystique s'opère par l'adhésion de la volonté.

Cette faculté maîtresse peut, sous les clartés de l'illumination intérieure ou par une attraction spéciale qui la fascine, se porter vers Dieu avec une impétuosité qui suspende les fonctions des autres facultés et absorbe l'âme tout entière. Dans cette absorption, l'âme ne garde de sa vie qu'un sentiment vague qu'elle est à Dieu, qu'elle se perd dans l'abîme de sa bonté, mais sans pouvoir dire de quelle manière.

Il suit de là, selon la remarque de saint Jean de la Croix[1], que la jouissance de la volonté laisse toujours subsister dans l'âme une certaine connaissance de ses opérations intimes, et par conséquent que le sommeil spirituel se conçoit plus

[1] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 14, p. 78. On pourra connaître par là que l'âme est dans cet oubli de toutes choses, puisque cette lumière surnaturelle est répandue dans le seul esprit. Car, quand Dieu la verse aussi dans la volonté, comme ordinairement il l'y verse, l'âme voit bien que cette divine connaissance l'occupe, en étant persuadée par la douceur de l'amour qui l'enflamme, quoiqu'elle n'ait pas un parfait discernement de ce qu'elle aime. C'est pour cette raison que cette connaissance est appelée amoureuse et générale, tant au regard de l'entendement, parce qu'il la possède avec obscurité, qu'à l'égard de la volonté, parce qu'elle aime confusément sans distinguer l'objet de son amour.

entier et plus complet avec la seule illumination de l'esprit qu'avec l'absorption amoureuse de la volonté.

III. — L'inconscience de l'état où l'on est forme donc le trait caractéristique du sommeil, et c'est principalement par cet aspect qu'il se distingue de la suspension surnaturelle, que nous avons appelée silence.

Dans le silence comme dans le sommeil, le jeu des puissances est suspendu, mais l'âme ne cesse pas pour cela d'apercevoir ce qui se passe en elle; elle garde le sentiment de l'arrêt des facultés impérées et de la jouissance de la volonté. Dans le sommeil, au contraire, la conscience de la suspension contemplative disparaît ou ne subsiste que confuse et indéfinissable, comme il arrive à ceux qui déjà ne veillent plus, et qui ne dorment pas tout à fait encore.

Là aussi est la raison de la différence qui sépare le sommeil de la simple ivresse. L'âme enivrée s'agite, tressaille, et par la vivacité de ses élancements et la tendresse de ses plaintes trahit la flamme d'amour qui la dévore. Mais elle voit encore, et souvent la sainte folie dont elle paraît agitée naît de l'impuissance qu'elle ressent de traduire au dehors le transport qui la domine. Quand l'âme sommeille, elle ne sent plus; toutes les vibrations s'apaisent, et la vie, quoique non moins active et puissante, circule silencieusement, suavement, concentrée sur l'objet de l'amour.

Enfin, c'est encore par l'inconscience que le sommeil diffère de l'extase proprement dite. Dans l'extase, en effet, l'âme, bien que plongée dans la lumière, ne perd pas le sentiment de ses actes intimes; le souvenir de ce qui a frappé ses regards et des mouvements que la contemplation a déterminés en elle reste gravé dans sa mémoire, tandis que le sommeil ne laisse dans l'esprit aucune trace, ou, tout au plus, que des impressions confuses[1].

[1] Jos. Lopez Ezquerra, *Lucern. myst.* Tract. 5, n. 230, p. 112 : Differt quod in extasi, dum anima ab extatica dormitione consurgit, recordatur

Il suit naturellement de là que le sommeil dont nous parlons ne comporte aucune communication divine spéciale, comme cela arrive souvent dans l'extase. S'il se produisait des révélations positives, soit par vision, soit par parole, ce ne serait plus le sommeil spirituel, mais celui que les auteurs appellent prophétique[1], et dont nous aurons à parler en exposant les formes diverses des révélations divines.

La suspension des sens extérieurs, qui n'est pas aussi profonde dans le sommeil que dans l'extase, constitue une autre différence entre ces deux états. Pendant l'extase, les sens sont entièrement suspendus, et aucune excitation externe n'est capable de les réveiller.

Dans le sommeil mystique, ils peuvent être liés à des degrés croissants. Le premier est un engourdissement tel qu'on l'éprouve dans la somnolence, qui sert de transition entre la veille et le sommeil[2]. Le second suspend les organes, comme dans le sommeil ordinaire; ils ne s'exercent plus, mais une excitation énergique les rappellerait à eux-mêmes. Enfin ils sont plongés dans une complète insensibilité, comme dans l'extase[3]. En cet état[4], le corps demeure ordinairement immobile, dans l'attitude où le surprend la contemplation;

omnium quæ in extasi cognovit; in somno autem, dum ab eo anima excitatur, nullius quod in somno habuit reminiscitur.

[1] Jos. Lopez Ezquerra, *ibid.* n. 235 : Si in somno, sive materiali sive infuso, aliquam visionem, locutionem vel alia hujusmodi perceperit anima, non hoc somno consopitur, sed somno prophetico in quo tantum hujusmodi visiones et locutiones fiunt.

[2] Alvarez de Paz, c. 7, p. 574 : Anima enim contemplatrix, præ admiratione et suspensione intuitionis, solet aliquando sensus externos, licet non plene, relinquere, et, ad modum eorum qui dormire incipiunt, circa sensibilia se habere.

[3] Scaramelli, Tr. 3, n. 85, p. 176. Ma per togliere ogni equivocazione nella presente materia, si osservi che quantunque nel sonno spiegato in secondo luogo rimangono i sensi pienamente perduti, como nell' estasi, è pero l'estasi molto diversa da tal sonno, etc.

[4] Scaramelli, *ibid.* n. 84 : Talvolta rimane immobile nel sito in cui si trova, e talvolta cade in terra ed ivi rimane finchè dura l'orazione, destituta da sensi.

mais parfois il tombe à terre, comme abandonné par la vie.

Ce dernier cas cependant doit être rare, car les mystiques font généralement cette réserve que le sommeil ne lie pas entièrement, comme l'extase, soit les puissances mentales, soit les sens extérieurs. Cette ligature fût-elle complète, le second de ces états, ainsi que nous l'avons déjà dit, se distinguerait encore du premier par la conscience des opérations intimes.

Une dernière différence est que le sommeil mystique ne se produit que dans le temps du recueillement et de la prière, tandis que l'extase peut envahir l'âme en dehors de l'oraison [1].

En résumé, sauf la note caractéristique de l'inconscience ou du souvenir, il existe entre l'un et l'autre les plus grandes analogies, et comme le remarque Alvarez de Paz [2], on peut considérer le sommeil comme une extase commencée.

IV. — Le sommeil des puissances est la suite ordinaire et l'apogée de l'ivresse mystique [3]. De même que l'excès de l'ivresse naturelle plonge dans l'assoupissement et l'insensibilité, l'ébriété spirituelle, portée à son comble, aboutit également à une absorption intérieure plus ou moins entière, à un délicieux et silencieux repos en Dieu, et à un parfait oubli de tout ce qui n'est pas cet aimable objet. L'âme en vient jusqu'à s'ignorer elle-même; tout en elle semble sommeiller; tout, excepté le cœur, ainsi que le chante dans sa joie l'Épouse des sacrés CANTIQUES : « Je dors, mais mon cœur veille [4]. » La vie se retire de tout ce qui est extérieur, et l'absorption de l'amour suspend jusqu'au sentiment de

[1] JOS. LOPEZ EZQUERRA, Tract. 5, n. 131, p. 112 : Qui (sopor) semper eam in oratione constitutam invadit.

[2] Lib. 5, p. 3, c. 7, p. 574. Somnus qui ad novum contemplationis gradum spectat, dupliciter intelligi potest : primo quidem ita ut sit quædam extasis inchoatio.

[3] ALVAREZ de PAZ, c. 7, p. 574. Hic somnus sicut corporalis, sed ex ebrietate provenit, non quidem ex ebrietate corporis, sed ex ebrietate mentis.

[4] *Cant.*, v. 2.

l'attention et de la connaissance; ou plutôt c'est Dieu qui, après avoir enivré l'âme, la plonge, à son insu et sans aucun effort de sa part, dans cet admirable repos[1].

Le sommeil mystique n'est pas toujours précédé de l'ivresse. Dieu jette, quand il lui plaît, l'âme dans cette bienheureuse ignorance d'elle-même, au sein de la lumière et de l'amour. Sans qu'aucun ébranlement affectif ait annoncé ni préparé ce repos, l'âme recueillie devant Dieu se trouve soudain enveloppée de lumière, captivée et absorbée dans l'amour, au point qu'elle ne sait ni ne peut se retourner sur elle-même, pour se rendre compte de l'illumination et de l'attraction qu'elle subit.

V. — Que le sommeil apparaisse à la suite de l'ivresse ou sans ivresse, il comporte cette double gradation : la simple somnolence ou une vraie léthargie[2].

C'est principalement à ce dernier degré que nous semble s'opérer le phénomène appelé par les mystiques ÉCOULEMENT ou LIQUÉFACTION. Du moins saint François de Sales, que nous suivons ici, place cet état après la quiétude et avant la blessure d'amour, laquelle précède l'union. Ce serait, si nous l'entendons bien, une sorte de déliquescence de l'âme, dans laquelle elle semble abandonner sa propre vie pour se plonger et se perdre dans la vie divine. Aux premières ardeurs qui la consument, l'âme bouillonne d'abord et est agitée de mouvements violents, comme le liquide que la flamme met en ébullition : c'est l'ivresse. Sous l'action persévérante du feu sacré de l'amour, l'âme, liquéfiée, s'écoule sur le foyer même qui la transforme pour s'unifier avec

[1] ALVAREZ de PAZ, c. 7, p. 574. Quod externum est, soporatur, et omnis attentio ad inquirendum et cognoscendum abjicitur, et soli amori et amplexibus castissimis inhæretur. In hoc gradu, Dominus ipse, qui vinum ad ebrietatem præbet, somnum ad quietem et exultationem immittit. Inebriat animam amoris vino, caritatis potu, et inde facit ut omnium obliviscatur, et dormiat, et in sinu sponsi requiescat.

[2] SCARAMELLI, Tract. 3, c. 9, n. 84, p. 167 : E pero questa prima orazione, piuttosto che sonno, la chiamerei sonnolenza.

lui : alors c'est le sommeil, prélude de l'union mystique. Mais écoutons saint François de Sales[1] nous peindre comment s'accomplit cet écoulement de l'âme en Dieu.

« *Mon ame,* dit l'Amante sacrée (*Cant.* v, 6), *s'est toute fondüe a mesme que mon Bien-Aimé a parlé ;* et qu'est ce à dire, elle s'est fonduë, sinon elle ne s'est plus contenuë en elle-mesme, ains s'est ecoulée devers son divin Amant?... Mais comme se fait cet escoulement sacré de l'ame en son Bien-Aimé? Une extreme complaisance de l'amant en la chose aimée produit une certaine impuissance spirituelle, qui fait que l'ame ne se sent plus aucun pouvoir de demeurer en soy mesme. C'est pourquoy, comme un baume fondu qui n'a plus de fermeté ny de solidité, elle se laisse aller et escouler en ce qu'elle aime, elle ne se jette pas par maniere d'eslancement (*l'ivresse*), ny elle ne se serre par maniere d'union (*ce n'est donc pas encore l'union*), mais elle se va doucement coulant, comme une chose fluide et liquide dedans la Divinité qu'elle aime. Et comme nous voyons que les nuées espaissies par le vent de midy, se fondans et convertissans en pluye, ne peuvent plus demeurer en elles-mesmes, ains tombent et s'escoulent en bas, se meslans si intimement avec la terre qu'elles detrempent, qu'elles ne sont plus qu'une mesme chose avec icelle ; ainsi l'ame, laquelle, quoy qu'aimante, demeuroit encore en elle-mesme, sort par cet escoulement sacré et fluidité saincte, et se quitte soy-meme, non seulement pour s'unir au Bien-Aimé, mais pour se mesler toute et se detremper avec luy.

« Vous voyez donc bien, Theotime, que l'escoulement d'une ame en son Dieu n'est autre chose qu'une veritable extase, par laquelle l'ame est toute hors de ses bornes, de son maintien naturel, toute meslée, absorbée et engloutie en son Dieu... L'ame escoulée en Dieu ne meurt pas; car

[1] *Traité de l'Amour de Dieu,* l. 6, ch. 12.

comme pourroit-elle mourir d'estre abysmée en la vie? Mais elle vit sans vivre en elle-mesme, parce que, comme les estoiles, sans perdre leur lumiere, ne luisent plus en la presence du soleil... ; aussi l'ame, sans perdre sa vie, ne vit plus, estant meslée avec Dieu, ains Dieu vit en elle. »

Ainsi que l'insinue saint François de Sales, cet écoulement constitue une sorte de mort pour l'âme, dans ce sens qu'elle perd la conscience de sa propre action et est tellement absorbée dans la vie divine, que le sentiment même de son absorption lui échappe. En lui-même, le sommeil est l'image de la mort[1]; comment cette léthargie mystique, où l'âme cesse de s'appartenir et de se sentir, où elle déserte la conscience et les sens, n'évoquerait-elle pas la pensée de la mort et n'en prendrait-elle pas le nom[2]?

VI. — Ce qu'il y a de particulièrement remarquable dans ce sommeil, c'est sa durée.

Saint Jean de la Croix[3] nous a déjà affirmé que « l'âme demeure en cet état pendant plusieurs heures, qui ne lui paraissent qu'un moment lorsqu'elle est revenue à elle-même ». Le P. Scaramelli, dans son DIRECTOIRE MYSTIQUE, reproduit à plusieurs reprises cette assertion importante[4].

Dieu est libre dans ses dons, et, quand un ordre de faits est constaté, il est permis d'en inférer les caractères d'un état. Mais il faut reconnaître que cette durée du sommeil mystique, en la supposant aussi considérable, présenterait

[1] ALVAREZ de PAZ, c. 7; p. 576. Post hæc sequitur dormitio aut somnus quem tractamus. Et cum somnus sit quædam imago mortis, in eo homo perfectius quam antea mundo moritur, et omnium visibilium obliviscitur.

[2] JOS. LOPEZ EZQUERRA, *Luc. myst.* Tr. 5, n. 234, p. 113 : Somnus iste... non dicitur somnus a somniando sed a soporando; unde melius dicitur sopor divinus vel mystica dormitio, vel mors... quamobrem melius mors dici debet quam somnus. Et vere hæc est mors mystica, circa quam valde diverse loquuntur auctores.

[3] *Montée du Carmel,* l. 2, c. 14, p. 77.

[4] Tratt. 3, c. 9, n. 82, p. 175 et 176.

une dérogation à la loi générale sur le temps accordé à la suspension contemplative.

Peut-être n'est-ce pas contredire ces graves autorités que de ramener leur témoignage à l'ordre commun, à l'aide d'une double restriction. La première serait de ne voir dans ces oraisons de plusieurs heures que des exceptions rares. Mais, au fond, c'est là une question d'expérience. Si, en réalité, la contemplation du sommeil se prolonge d'ordinaire pendant de longues heures, il n'y a plus qu'à enregistrer les faits et à conclure à la loi.

La seconde explication consiste à distinguer dans le sommeil mystique, comme dans toutes les autres espèces de contemplation, l'apogée et les relâches de la suspension. Le haut de cette extase imparfaite serait soumis aux mêmes conditions de durée que les autres oraisons mystiques[1]. Après avoir cessé, cette suspension peut recommencer, retomber et reprendre encore. Dans les intervalles, l'âme, sans retrouver l'exercice normal de ses sens et de ses facultés, passerait du sommeil proprement dit à la somnolence, ou d'une somnolence profonde à une autre moins inconsciente. Ces alternatives, en se renouvelant, peuvent embrasser un temps notable, sans que l'âme en remarque et en mesure la durée. Les visions indistinctes qui s'opèrent alors dans l'esprit ne fournissant aucun point de repère, des heures entières passent inaperçues et ne paraissent qu'un instant.

L'absence de tout souvenir au réveil n'est pas une preuve suffisante qu'il n'y a pas eu de relâches dans le sommeil; car, de même qu'au moment où l'on s'endort ou lorsqu'on

[1] S. Bonavent. *De Profect. relig.* l. 2, c. 63. Vivès, t. 12, p. 499. Est enim talis iste somnus sicut illorum qui incipiunt dormitare, etc... Amor enim Dei cum pura intelligentia conditus inebriat mentem et ab exterioribus abstractam sua virtute Deo conglutinat et conjungit; et quanto amor vehementior et intelligentior et lucidior, tanto validius mentem in se rapit, quousque tandem omnium quæ sub Deo sunt plene oblita, in solo divinæ contemplationis radio libere figatur, licet breviter, velut in quodam corusco luminis cœlitus emicantis.

s'éveille à demi, on prononce des paroles et l'on ressent des impressions dont la mémoire ne garde aucune trace ; pareillement dans les intervalles du sommeil spirituel, l'âme peut avoir des pensées et des sentiments, mais si légèrement et si vaguement, que la conscience s'en efface aussitôt.

VII. — Cette absence de souvenir devient souvent une cause d'inquiétude pour les âmes qui entrent dans cet état mystique : elles se demandent si cette suspension vient de Dieu, de l'homme ou du démon. Il importe donc d'assigner des marques précises auxquelles on pourra reconnaître sa nature.

Il faut d'abord s'assurer que l'on n'entre pas dans ce repos par un effort naturel de concentration. Si l'on avoue qu'il y a désir et tendance réfléchis, recueillement actif et silence volontaire des puissances, c'est un signe que le sommeil est le résultat de l'industrie naturelle. L'excès de la nourriture, et plus souvent encore, les pénitences immodérées et la faiblesse de la complexion physique, peuvent aussi déterminer cet assoupissement [1].

Sainte Térèse dénonce la confusion du sommeil contemplatif avec la somnolence naturelle comme assez commune parmi les personnes qui pratiquent l'oraison, principalement parmi les femmes vouées à la piété, mais faibles d'esprit et de corps.

« Je vous veux avertir, dit-elle en parlant à ses sœurs [2], d'un péril que j'ai déjà signalé, et dans lequel j'ai vu tomber des personnes d'oraison, particulièrement les femmes ; la fragilité de notre sexe les y prédispose, et voilà pourquoi ce que je vais dire leur convient davantage.

« C'est que quelques-unes, par suite de leurs grandes

[1] SCARAMELLI, Tr. 3, c. 10, n. 87, p. 177. Se il sonno è naturale, o proverrà da troppo lunghe vigilie, e allora gli prescriva un più longo riposo; o nascerà da soverchio cibo e da smoderate fatiche, e allora moderi tali esorbitanze.

[2] *Chât. int.,* 4e Dem., ch. 3.

pénitences, de leurs oraisons, de leurs veilles, ou même uniquement par suite de la faiblesse de leur complexion, ne peuvent recevoir une consolation intérieure sans que leur nature n'en soit surmontée; et, sentant au dedans quelque délectation, et dans le corps une sorte de défaillance, lorsque avec cela se rencontre un sommeil appelé spirituel et qui va un peu au delà de ce que j'ai dit, elles s'imaginent que l'un n'est pas différent de l'autre, et se laissent aller à cet enivrement. Alors cette ivresse augmentant, parce que la nature s'affaiblit de plus en plus, elles la prennent pour un ravissement, et appellent de ce nom ce qui n'est que pure perte de temps et ruine de la santé. Je connais une personne à qui il arrivait de rester huit heures dans cet état, sans perdre le sentiment et sans en avoir aucun de Dieu. En la faisant dormir et manger, et en lui supprimant ses pénitences excessives, on la guérit de ce mal. »

VIII. — Les effets qui suivent ce sommeil forment sa marque la plus distinctive et la plus sûre.

Le propre du sommeil divin est de fortifier l'âme, de la rendre capable des plus grands sacrifices. Elle sort de ce repos mystérieux animée d'une vie nouvelle, généreuse et enflammée pour le bien, invinciblement attirée vers les choses divines, détachée et dégoûtée de tout ce qui n'est pas Dieu [1]. Si le corps n'y puise pas un surcroît de forces et d'énergie pour l'action, du moins il ne perd rien de sa vigueur [2]. Au contraire, l'assoupissement naturel appesantit l'esprit et le vide de saintes pensées [3]; il refroidit le cœur

[1] Jos. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* Tr. 5, n. 230, p. 112, et n. 241, p. 114 : Anima adeo divitiarum spiritualium locuples excitatur a somno, ut ei ad novam vitam surrexisse videatur... In mystico somno, licet anima nihil egisse præsumat, tamen, eo prætermisso, remanet fervida, devota, ad virtutem proclivis et prompta, ad Deum adeo intime conversa, etc.

[2] Ste Térèse, *Chât. int.*, 4e Dem., c. 3, ad fin.

[3] Jos. Lopez Ezquerra, n. 242, p. 114 : Si autem somnus sit naturalis, dum ab eo excitatur, remanet anima tepida, gravis, ad nihil virtutis et operationis proclivis, et mens manet obscura et ad ulterius discurrendum

et fatigue le corps[1]. L'intervention diabolique, nous le dirons plus longuement en son lieu, trouble l'imagination, surexcite les sens, inspire le dégoût des choses surnaturelles, livre parfois à des obsessions obstinées.

Par conséquent, si, à la suite du sommeil, l'âme est en proie à l'obscurité, à la tiédeur, à une fatigue qui alourdit le cœur en épuisant le corps, il ne faut pas douter qu'un tel sommeil n'a rien de divin, mais qu'il est ou naturel ou artificiellement provoqué par Satan.

IX. — Enfin, un autre signe qui caractérise le véritable sommeil spirituel, c'est la perfection déjà avancée des âmes qui reçoivent cette faveur[2]. Elle n'est accordée qu'à celles qui, non seulement sont sorties victorieuses des luttes inférieures de la vertu, mais encore ont franchi les premiers degrés de la vie contemplative et touchent à l'union mystique[3]. Les âmes imparfaites ne connaissent pas ce saint et profitable repos en Dieu[4].

Dès que l'on a reconnu l'opération divine, on peut s'abandonner avec sécurité à son influence ; ou plutôt, ainsi que le remarque Joseph Lopez Ezquerra[5], toute

tarda, ut contingit cum homo expergiscitur, qui vix potest a se somnum excutere.

[1] Ste Térèse, *loc. cit.*

[2] Jos. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* Tr. 5, n. 241, p. 114 : Ad cujus (somni) discretionem, primo attendat ad earum statum; nam si sint incipientes neque adhuc in oratione supernaturali constitutæ, ille frequens somnus verus non erit; est enim communicatio perfectorum et eorum qui per viam passivam incedunt.

[3] Scaramelli, Tr. 3, c. 10, n. 88, p. 177. Essendo in sonno spirituale un' orazione molto vicina all' unione mistica e fruitiva d'amore, non si suole da Dio concedere, senonchè dopo un lungo esercizio di contemplazione infusa.

[4] Alvarez de Paz, l. 5, P. 3, c. 7, t. 6, p. 577. O igitur somnum vere beatum in quo anima vires ad laborandum recuperat, quemque Dominus ipse in ea diligenter observat. Dicit enim adolescentulis, id est, animabus illis imperfectioribus quæ necdum hunc somnum per experientiam noverunt : Adjuro vos, etc.

[5] *Lucern. myst.* Tr. 5, n. 236, p. 113 : Qui (sopor), cum nec procurari possit nec impediri, nihil in eo rejiciendum est neque agendum, si co-

résistance étant inutile, au moment de l'oraison, pour empêcher ce sommeil, comme tout effort pour le produire, il n'y a plus qu'à céder à l'attraction divine. L'enfant s'endort paisible entre les bras de sa mère : que peut craindre l'âme qui sommeille sur le sein de Dieu ? Qu'elle ne cherche donc pas à se soustraire à ce fructueux repos, soit en se retirant de l'oraison, soit en s'efforçant de se maintenir dans le travail de la méditation et du discours.

gnoscatur verum fuisse somnum : sed animæ injungere quod non impediat somnum evenire suis discursibus et meditationibus; sed dum moveri se sentiat et ab Sponso ad lectulum ejus vocari, eum obsequatur, seseque sibi consopiri relinquat.

CHAPITRE XV

TROISIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LES TRANSPORTS

TROISIÈME TRANSPORT : LES TOUCHES DIVINES

Notion générale. — Sympathie profonde entre l'âme et Dieu. — Les touches sont un essai de l'union, sinon l'union même. — Leurs formes diverses. — Leurs effets dans l'âme et sur le corps. — On conclut de leurs principaux caractères, que Dieu seul peut les produire.

I. — Pour disposer à l'union mystique l'âme déjà enivrée et endormie dans les transports de l'amour, Dieu la provoque à le rechercher par de saints élancements qui achèvent de rompre tous les liens terrestres et lui laissent son libre essor vers le ciel; il lui donne, à cet effet, des vues et des sentiments aussi délicieux que pressants et irrécusables de son action et de sa dilection. Avant de se livrer à elle dans une possession ineffable, il la rend haletante, impatiente, mourante de désir. L'âme a plus d'attrait pour Dieu, lumière et vérité, que les sens n'en ont pour les corps. Dès qu'elle l'entrevoit, elle se précipite vers cet objet de sa vie avec la spontanéité de l'instinct.

Les élans et les ardeurs dont nous parlons ici ne sont pas le fruit de l'activité propre de l'âme; ils sont surnaturels de

toute manière, et c'est Dieu même qui les détermine par une action spéciale de sa grâce [1].

Les auteurs mystiques ne s'accordent pas sur le nombre et la nature de ces excitations divines. La cause de leurs divergences nous paraît tenir, non seulement à la pure gratuité de ces sortes de grâces, que Dieu accorde au gré de sa dilection [2], mais aussi à leur apparition régulière, tant dans les états passifs qui précèdent ou suivent l'union, que dans l'union même, et avec une variété de formes qui rend leur classification et leur énonciation d'une difficulté extrême. De là une grande diversité de noms et de formules.

Toutefois, que ces impressions surnaturelles annoncent, accompagnent ou suivent l'union, elles offrent un aspect général et commun exactement rendu par le mot de Touches mystiques: par elles, Dieu se fait sentir et goûter au plus intime de l'âme, dans la lumière et la douceur de la contemplation.

Une de ces touches, la plus facile à entendre peut-être, et d'une efficacité merveilleuse, est la blessure d'amour. Nous l'étudierons à part au chapitre suivant. Arrêtons-nous présentement aux autres formes de ces divines excitations.

Scaramelli [3] les définit: des sensations véritables et réelles, mais purement spirituelles, par lesquelles l'âme sent Dieu au plus intime d'elle-même et le goûte avec une grande délectation. Ce sentiment ne porte pas seulement sur la

[1] Philipp. a SS. Trinit. P. 2, Tract. 3, D. 4, a. 6, t. 2, p. 423. Tactus autem sumitur vel active vel passive. Tactus active sumptus importat actionem Dei intime tangentis animam. Tactus passive sumptus importat immediatum hujus intimæ actionis effectum in anima, qui proprie dicit sensum suavissimum animæ tali causatum actione.

[2] Philipp. a SS. Trinit. *Ibid.* Hanc gratiam concedit Dominus cui vult, quando, ubi et quomodo vult.

[3] Tratt. 3, c. 13, n. 115, p. 185 : I tocchi... consistono in una sensazione vera e reale, ma puramente spirituale, per cui l'anima sente Iddio nel suo intimo, e gusta con gran diletto.

présence, comme dans l'oraison de quiétude, mais sur l'action et le contact même de Dieu.

La suavité de ces faveurs indique qu'elles s'adressent principalement à la volonté. « Ces sentiments, pris dans la signification que nous leur donnons ici, dit saint Jean de la Croix[1], ne regardent pas l'entendement, mais la volonté... Il faut donc savoir qu'il rejaillit de ces sentiments, soit qu'ils naissent des prompts mouvements que Dieu excite dans l'âme, soit qu'ils viennent de ces touches successives et durables, il rejaillit, dis-je, dans l'entendement, une certaine connaissance, qui n'est pas autre chose qu'un goût qu'on a de Dieu. »

II. — En quoi consiste ce divin attouchement? Nul, sans doute, ne peut le comprendre que celui qui l'a éprouvé. Toutefois, n'est-il pas vrai que le contact qui répond le mieux à la nature de l'âme raisonnable, avide et insatiable d'infini, c'est le contact de Dieu, qui seul est infini[2]? Et ceci devient plus évident encore, si l'on considère que, par la grâce, l'âme devient participante de la nature et de la vie divine[3], ainsi que l'enseignent communément les théologiens; et que, dès lors, la grâce ne se conçoit pas sans le contact de Dieu. Pendant la durée de l'épreuve, ce divin contact n'est pas senti; la connaissance de cette merveilleuse union n'apparaît au plein jour de la conscience que dans la gloire du ciel.

Les divers phénomènes de la contemplation ne sont que des essais et des avant-goûts de la révélation finale. Sans que les ombres de la foi se dissipent, l'âme qui reçoit ces célestes

[1] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 32, p. 141.

[2] S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, 3e c., 3e v., § 1, p. 368 : *Éclairant les profondes cavernes:* Ces cavernes sont les puissances de l'âme, la mémoire, l'entendement et la volonté. Elles sont si profondes et si capables de contenir de grands biens, que rien ne les peut remplir que ce qui est infini. Comme elles sont dans la souffrance lorsqu'elles sont vides de Dieu, nous jugeons qu'elles sont dans la joie lorsqu'elles en sont pleines.

[3] 2 *Petr.* I, 4. Divinæ consortes naturæ.

communications et s'illumine de leurs clartés entrevoit déjà ce monde de l'avenir et savoure les prémices des enivrements qu'il promet.

Nous indiquerons plus tard le rôle des dons du Saint-Esprit et des grâces gratuites dans ces manifestations partielles de la vie divine épanchée sur les âmes. Ici bornons-nous à constater que les touches spirituelles ont pour objet d'exciter une impression intérieure produite immédiatement par Dieu même, et d'où résulte pour l'âme un sentiment délicieux de sa présence et de son action.

III. — Ce contact suppose donc entre Dieu et l'âme une union au moins transitoire, et c'est pourquoi saint Jean de la Croix, qui traite excellemment des touches divines, observe qu'elles ne conviennent qu'à l'union mystique.

« Personne ne peut avoir ces connaissances éminentes et amoureuses, dit-il[1], avant que de jouir de l'union divine, puisqu'elles appartiennent à cette union, et qu'elles consistent en un certain attouchement spirituel qui se fait entre Dieu et l'âme: car c'est Dieu lui-même qu'on voit et qu'on goûte. Et quoique cette vue ne soit pas si claire qu'elle l'est dans la gloire du paradis, toutefois cet attouchement spirituel est si sublime, qu'il pénètre tout l'intérieur, ou, pour parler ainsi, toutes les moelles de l'âme. » Et plus loin[2]: « Ces connaissances sont une partie de l'union à laquelle nous désirons conduire l'âme. »

Faut-il donc conclure que les touches divines ne se rencontrent jamais dans les âmes qui n'ont pas encore été élevées à l'union? Scaramelli l'entend avec cette rigueur[3].

[1] *Montée du Carmel,* l. 2, c. 26, p. 121.

[2] *Ibid.* p. 124.

[3] *Dir. Mist.* Tratt. 3, c. 14, n. 130, p. 189: Per tanto se egli (il Direttore) non vuole errare, osservi bene se l'anima, che dice aver una si stretta communicazione con Dio, sia giunta allo stato di vera unione quale dichiararemo nei seguenti capi. Se conoscerà che ella non abbia ancora poggiato si alto, e forse si trovi molto lunghi da tanta elevazione di spirito, non le creda en alcun modo, etc.

Le P. Séraphin [1] estime cette conclusion excessive, et interprète les déclarations de saint Jean de la Croix des touches les plus élevées.

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, selon nous peu fondée, tant saint Jean de la Croix paraît précis et formel, il nous semble que, en s'appuyant sur le principe de l'entière gratuité de ces faveurs divines et sur leur notion la plus étendue, il n'y a pas de contradiction à admettre leur préexistence à l'état d'union tel que nous le définirons bientôt[2]. Mais il faut bien reconnaître que si ces touches ne sont pas l'union même, elles en sont le prélude, et qu'elles constituent un des moyens les plus puissants pour préparer l'âme à la sublimité de ces dernières ascensions.

IV. — Ajoutons en faveur du sentiment qui admet ces excitations surnaturelles dans les états mystiques antérieurs à l'union, que les auteurs qui ont traité de ces matières, en particulier saint Jean de la Croix[3], signalent une grande variété dans les touches divines, les unes étant plus sensibles, plus intenses, plus sublimes que les autres.

Les plus parfaites sont appelées substantielles, non qu'elles seules atteignent la substance de l'âme ou qu'elles y pénètrent sans le fonctionnement des facultés, mais à cause de leur excellence suréminente. Comme elles portent plus avant dans l'âme leur divine influence, seules elles sont censées en

[1] *Principes de théol. myst.*, 2e p., c. 8, n. 156, p. 124.

[2] PHILIPP. A SS. TRINIT. P. 2. Tr. 3, D. 4, a. 6, p. 333 : Hanc gratiam concedit Dominus cui vult, quando, ubi et quomodo vult. Unde sæpius accidit quod viris sanctis, post diuturnum orationis et contemplationis exercitium, illam deneget, et e contra tyronibus ac incipientibus viam perfectionis, in eminentissimo gradu concedat.

[3] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 32, p. 140 : Or quelques-uns de ces mouvements se font sentir distinctement et se dissipent en peu de temps; quelques autres sont moins distincts, mais ils durent davantage... Ces connaissances nous viennent tantôt d'une manière et tantôt d'une autre; elles sont quelquefois moins, quelquefois plus élevées, selon la diversité des mouvements divins qui produisent les sentiments d'où ces différents goûts procèdent.

toucher le fond et l'intime de la substance. Dans les formes multiples qu'elles revêtent, tantôt c'est la lumière qui domine, tantôt l'attraction de la volonté ; d'autres fois, elles s'emparent de l'âme sans lui laisser d'autre sentiment que celui de cette bienheureuse rencontre avec Dieu. C'est principalement alors qu'elles sont dites substantielles.

Ces sortes d'impressions représentent ce qu'il y a de plus élevé dans les rapports mystiques de Dieu avec l'âme, et voilà pourquoi elles ne se produisent guère qu'à l'apogée même de la vie mystique, c'est-à-dire au mariage spirituel[1].

Les touches spirituelles atteignent l'âme d'une façon soudaine et inattendue, parfois à l'occasion d'un souvenir religieux, d'une parole de l'Écriture, d'une exhortation pieuse, d'un objet quelconque qui fait penser à Dieu ; le plus souvent sans aucune pensée ni aucune excitation extérieure qui les appelle.

Aussi saint Jean de la Croix remarque-t-il, à ce propos, que l'âme tenterait vainement d'exciter ces émotions merveilleuses. Écoutons-le [2] nous résumer toute cette doctrine.

« L'âme ne saurait s'élever à ces connaissances et à ces touches divines par sa coopération ni par les efforts de son imagination : car ces connaissances sont au-dessus de toutes choses, et Dieu les produit en elle sans qu'elle y contribue par ses puissances ni par sa capacité. Il les lui accorde lorsqu'elle y pense et qu'elle le désire le moins. Il ne faut qu'un léger souvenir de la majesté divine ou quelque autre chose, quoique très petite, pour exciter tous ces mouvements en elle... Ils naissent quelquefois dans l'âme lorsque l'âme entend une parole de l'Écriture ou qu'on lui parle de Dieu ; mais ils sont alors plus faibles et plus languissants, et n'ont pas la

[1] SCARAMELLI, Tratt. 3, c. 13, n. 126, p. 188. Quindi rimanga stabilito che tutti i tocchi, ancorchè siano sostanziali, ancorchè siano quelli più alti e più intimi che si concedono in istato di matrimonio spirituale, consistono en una notizia ed amore sperimentale di Dio, etc.

[2] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 26, p. 122.

même efficace et la même douceur. Ils sont néanmoins d'une plus grande force, et il faut les estimer plus que toutes les connaissances des créatures et des œuvres de Dieu.

« Et parce que ces lumières et ces touches viennent de Dieu subitement et sans attendre le consentement de la volonté, l'âme ne doit pas s'efforcer de les obtenir ou de les acquérir par son travail ; mais elle doit s'humilier et se résigner à ses ordres, car il achèvera son œuvre de la manière qu'il lui plaira. Je ne dis pas que l'âme doive se tenir dans un état purement négatif à l'égard de ces opérations, comme je l'ai dit à l'égard des autres connaissances, parce que celles-ci sont une partie de l'union à laquelle nous désirons conduire l'âme. »

V. — Sur les effets des touches divines, laissons encore parler saint Jean de la Croix.

« Quelques-unes de ces connaissances et de ces touches intérieures que Dieu répand dans l'âme, dit-il[1], l'enrichissent de telle sorte qu'une seule suffit, non seulement pour la délivrer tout d'un coup des imperfections qu'elle n'avait pu vaincre durant tout le cours de sa vie, mais aussi pour l'orner avec profusion des vertus chrétiennes et des dons divins. Ces mouvements sacrés sont si agréables, et donnent à l'âme une si douce consolation, que toutes les peines de sa vie et toutes ses douleurs lui semblent bien récompensées. Elle devient si courageuse, et elle est tellement animée à souffrir pour Dieu, qu'elle s'afflige lorsqu'elle n'est pas assiégée de toutes sortes de souffrances. »

Ailleurs, dépeignant la suavité et l'efficacité des touches substantielles, il commente ainsi ces vers de sa VIVE FLAMME[2] :

O MAIN DOUCE ! Ô DÉLICAT ATTOUCHEMENT !
QUI A LE GOUT DE LA VIE ÉTERNELLE.

[1] S. JEAN de la CROIX, *Vive flamme*, 3e c., 3e v., § 1, p. 121.
[2] 2e *Cant.*, 3e et 4e v., p. 354 et seq.



« O MAIN, qui, n'étant pas moins généreuse que puissante et riche, répandez abondamment vos dons sur moi! O MAIN DOUCE, d'autant plus agréable à mon âme quand vous la touchez, que vous lui seriez formidable si vous la frappiez rudement!... Tous ces dons, ô mon Dieu, sont les effets de votre miséricorde et de votre libéralité, et vous m'avez accordé ces grâces par le divin attouchement de votre Fils, qui est la splendeur de votre gloire et l'impression de votre substance (*Hebr.* I, 3). C'est par lui que vous m'avez touché; et, comme il est votre sagesse, c'est par lui que vous conduisez toutes choses depuis leur commencement jusqu'à leur fin, avec une force et une douceur égales. O Verbe éternel, que vous touchez purement! que vous pénétrez subtilement la substance de mon âme, à cause de la pureté et de la sublimité de votre substance! Oh! quelles divines douceurs lui faites-vous goûter alors! Étant aussi puissant et aussi redoutable que vous l'êtes, vous vous communiquez à l'âme avec une douceur admirable. O âmes heureuses qui recevez des traitements si doux, publiez-les par toute la terre, donnez-en connaissance au monde. Mais non, ne lui en parlez point; il ne sait ce que c'est que ces plaisirs tout divins; il ne peut ni les comprendre ni en jouir; et, quoi que vous puissiez en dire, il ne vous écoutera pas. O mon Dieu et ma vie, ceux-là vous verront et vous sentiront dans la délicatesse de vos touches intérieures, qui, se dégageant des choses matérielles, se sont rendus assez spirituels et assez subtils pour recevoir vos impressions...

« O mille fois DÉLICIEUX ATTOUCHEMENT, qui consumez l'âme par la force de votre subtilité, qui lui ôtez le goût de toutes les créatures, qui l'attachez à vous seul, qui vous imprimez en son cœur d'une manière si charmante, que les touches des choses inférieures ou supérieures, terrestres ou célestes, lui paraissent rudes et l'offensent, qu'elle ne saurait qu'avec peine en parler ou les goûter, même très légèrement... O DÉLICIEUX ATTOUCHEMENT! comme vous

n'avez rien de corporel, vous pénétrez davantage mon âme; vous la délivrez des images matérielles, et, par l'impression de votre être tout divin, vous la rendez d'humaine toute divine. C'est pourquoi elle dit encore :

Qui a le gout de la vie éternelle.

« On sent dans cet attouchement un avant-goût du paradis, quoiqu'on ne le sente pas dans un degré parfait et consommé. Cela n'est pas incroyable, puisque Dieu se peut donner en substance à l'âme, comme il s'est donné à plusieurs saints en cette vie. De là vient qu'on ne peut expliquer la délectation inconcevable qui naît de cette divine communication... Ces délices ont cela de propre que celui qui les goûte en a quelque intelligence pour lui-même; il les sent, il en jouit; mais il est obligé de les cacher dans le silence, ne pouvant les expliquer... Tout ce qu'on en peut dire est qu'il goûte par avance la vie éternelle. Car, quoique en cette vie ce divin attouchement ne nous élève pas à la même perfection que nous aurons dans la gloire des bienheureux, néanmoins il nous imprime le goût de la vie future et immortelle. Ainsi l'âme est d'une manière admirable participante des choses divines; elle en sent les douceurs; elle possède, par une infusion surnaturelle, la force, la sagesse, l'amour, la beauté, la grâce, la bonté, plusieurs autres biens célestes. Car, puisque Dieu est lui seul toutes ces choses, dès lors qu'il se communique à l'âme par ces sacrés écoulements de lui-même, il l'enrichit de tous ces dons, et elle les goûte dans un souverain degré d'excellence. L'abondance de ces grâces et de ces tendresses d'esprit se répand même sur le corps et se glisse jusque dans la moelle des os, qui semblent lui dire, selon le langage de David (*Ps.* xxxiv, 10): « Seigneur, qui peut être semblable à vous ? »

La fin de cette longue et belle citation nous avertit que le corps ne reçoit de ce bienheureux contact d'autre part

que celle qui provient de l'exubérance et de l'ébranlement intérieurs.

La véhémence des excitations produites sur l'âme peut être telle, que non seulement le corps en reçoive un simple rejaillissement, mais qu'il en soit agité, renversé, privé de sentiment, et il n'est pas rare que ces sortes d'impressions aboutissent au ravissement proprement dit.

D'autres fois, l'émotion est entièrement circonscrite dans l'intime de l'âme, soit que l'intensité en soit moindre, soit à raison même de sa perfection, ainsi que nous le dirons en parlant de l'état consommé de l'alliance mystique.

Nous avons à l'appui de cette doctrine les déclarations expresses de saint Jean de la Croix. Pour avoir sur ce point son témoignage précis et complet, ajoutons ce qui suit[1] :

« Ces mouvements sont quelquefois si sensibles et si puissants, qu'ils passent jusqu'au corps, et qu'ils le font trembler presque en toutes ses parties. D'autres fois, ils se font sentir dans l'esprit lorsqu'il est tranquille, avec un plaisir tout divin et sans causer aucun tremblement dans le corps. »

VI. — Pour résumer les caractères propres des touches divines, nous dirons qu'elles consistent dans une impression et dans un contact produits par Dieu même sur l'âme, et par lesquels il l'avertit non seulement qu'il lui est présent, mais encore qu'il agit sur elle et se communique à sa substance.

Par conséquent, si l'âme qui reçoit ces faveurs ne jouit pas de l'union, c'est l'annonce qu'elle est sur le point d'y parvenir.

Ces impulsions divines s'adressent directement à l'âme, et si leur vivacité rejaillit sur les sens, l'âme n'y donne aucune attention ; elle reste absorbée dans son émotion intérieure et purement spirituelle.

Enfin, ces grâces mystiques n'offrent pas de plus sûres

[1] *Montée du Carmel,* l. 2, c. 26, p. 122.

garanties de leur existence et de leur céleste origine, que les effets de transformation et de sainteté qui les accompagnent ou qui les suivent.

A tous ces signes il est aisé de reconnaître la main de Dieu, car Dieu seul peut ainsi pénétrer l'âme et y faire resplendir ces éclats de sainteté. Que le démon excite des suavités sensibles et passagères, en agissant sur les organes, il n'y a là rien d'impossible ; mais il ne saurait atteindre à ces profondeurs de l'âme où Dieu se fait sentir, et il n'a rien de commun avec les fruits solides de vertu que la grâce y fait éclore [1].

« Le démon, dit saint Jean de la Croix [2], ne peut se mêler dans ces opérations divines, n'ayant pas le pouvoir de rien faire de semblable, puisqu'il n'y a rien qu'on puisse comparer à un bien si avantageux. Il ne peut non plus verser dans l'âme une pareille douceur ni un plaisir égal; car cette connaissance fait goûter en quelque façon l'essence divine et la vie éternelle.

« Néanmoins, ajoute ce docteur mystique, le démon pourrait quelquefois représenter à l'âme des perfections et des goûts sensibles qui sembleraient la rassassier et la remplir; il pourrait encore s'efforcer de lui persuader que ce serait Dieu même qu'elle sentirait ; mais il ne pourrait faire couler ces fausses images et ces consolations imaginaires dans le fond de l'âme, ni l'enflammer subitement de l'amour de Dieu, comme les douceurs divines le font ordinairement. »

La nature est plus impuissante encore à réaliser de semblables impressions et de tels résultats.

Si donc on venait à rencontrer des personnes encore imparfaites et à peine entrées dans la vie contemplative, plus émo-

[1] Jos. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* Tr. 5, c. 14, n. 136, p. 101 : In his parum Directori agendum restat, quia sunt divini, sublimes, atque ab omni dæmonis potestate prorsus alieni; qui nec quid simile adhuc effingere potest, præsertim in animæ substantia, minusque prædictos effectus causare.

[2] *Montée du Carmel,* l. 2, c. 26, p. 121.

tionnées au dehors que dans les profondeurs de l'âme, surtout si l'on constatait en elles préoccupation et effort pour provoquer ces prétendues touches divines, on doit tenir pour certain qu'elles sont dans la mauvaise foi, ou dans une illusion involontaire, ou sous l'action perfide de Satan.

D'ailleurs, ceux-là seuls peuvent être en proie à l'inquiétude, qui n'ont point éprouvé les véritables touches spirituelles ; car quiconque en fait l'expérience demeure invinciblement persuadé que l'impression reçue est réelle et qu'elle vient de Dieu [1].

Dès que cette persuasion intime est munie de la sanction du directeur, l'âme n'a plus qu'à s'abandonner avec humilité et reconnaissance à l'action divine, évitant également et de lui résister et de la vouloir activer par l'effort naturel. De sa part, tout doit se borner à consentir [2].

[1] Scaramelli, Tr. 3, c. 14, n. 131, p. 190. Da ciò siegue che un' anima, la quale ha provato i veri tocchi di Dio, non potrà fare a meno di conoscere i falsi tocchi del diavolo, essendo tra gli uni e gli altri quella diversità che passa tra la luce e le tenebre; ma l'anima che non ha ricevuto mai di Dio un tal favore, potrà di leggieri essere illusa, persuadendosi di sentire i tocchi di Dio in certe soavità sensibili, eccitatele dal demonio nel appetito sensitivo.

[2] Philipp. a SS. Trinit. P. 2, Tr. 3, D. 4, a. 6, t. 2, p. 424. Cum, ut dictum est, ad divinum tactum non cooperetur anima approxime et immediate (quamvis se remote disponat), sed mere passive ad illum recipiendum se habeat, ita ut vere tunc dicatur divina patiens, quod etiam verum est in ordine ad consequentem notitiam; inde est quod in utriusque receptione propriam adhibere non debet industriam, ne fructum utriusque impediat, sed tantum suavem præbendo consensum, cum humilitate et gratiarum actione tantum recipiat bonum.

CHAPITRE XVI

TROISIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LES TRANSPORTS

QUATRIÈME TRANSPORT : LA BLESSURE D'AMOUR

La blessure dont il est ici question se distingue des épreuves purificatrices. — Mélange de suavité et de douleur. — L'amour en est le principe de différentes manières. — Ses trois formes : la transfixion, l'étincelle, la liqueur douce et amère. — Ses effets sur l'âme : l'embrasement, le dégoût de tout ce qui n'est pas Dieu, l'angoisse et la soif d'amour. — Ses effets sur le corps : la langueur, les mouvements véhéments, l'extase, les stigmates. — Sainte Térèse blessée par le séraphin. — Sujet de la blessure mystique. — Dieu seul peut l'opérer.

I. — Ceux qui connaissent les joies et les douleurs de la vie affective savent que l'amour non satisfait laisse au cœur une blessure.

Cette blessure se conçoit sous deux formes différentes : selon que l'objet aimé est absent, éloigné, et que l'on craint de ne pouvoir l'atteindre ; ou qu'il est présent, sollicitant lui-même, prêt à se donner, sans se donner encore.

Dans le premier cas, la blessure n'est que douleur et désolation ; dans le second, c'est un mélange à la fois doux et cruel d'impatience et d'amour, dans lequel l'âme souffre de

ne point posséder encore, mais tressaille à l'espérance de jouir bientôt et s'enivre déjà de la jouissance anticipée qui lui vient de la présence et des promesses du Bien-Aimé.

Cette double blessure se rencontre dans les ascensions mystiques. L'une fait partie des épreuves purificatrices qui préparent à l'union contemplative, et dont nous aurons à parler; l'autre appartient à la contemplation même, et forme, selon la plupart des maîtres, un des degrés de l'échelle mystique.

Nous ne nous occupons présentement que de cette seconde blessure.

Ce n'est, au fond, qu'une touche divine par laquelle Dieu pénètre délicieusement l'âme, dans ses plus intimes profondeurs, d'une sorte de trait enflammé l'embrasant et la faisant soupirer avec d'incroyables ardeurs vers le divin Époux qui l'appelle en la blessant, et qui la blesse en l'appelant[1].

C'est une impulsion surnaturelle qui se fait sentir au centre même de l'âme et lui communique un irrésistible élan vers Dieu[2].

II. — Par ce qu'elle possède et par ce qui lui est promis, l'âme goûte un tressaillement délicieux: ce qu'elle n'a pas encore et poursuit de ses plus ardents désirs lui cause d'ineffables angoisses, non seulement dans son corps, ainsi que le prétend le P. Scaramelli[3], mais au plus profond d'elle-même.

[1] Scaramelli, Tr. 3, c. 27, n. 261, p. 238. Queste ferite di amore consistono in un tocco che Iddio fa all' anima, acuto e penetrante, ma tutto amoroso e soave, con cui la trapassa con gran dolcezza.

[2] Philipp. a SS. Trinit. P. 3, Tr. 1, D. 3, a. 4, t. 3, p. 98. Alium orationis gradum describit S. M. N. Theresia, tum in historia vitæ suæ (c. 29), tum Mansione 6 (c. 2), quam possumus vocare orationem impulsus, in qua recipit anima quosdam impulsus a Domino, quibus excitata magno spiritus impetu tendit ad ipsum... Contingit enim aliquando, imo frequenter, quod anima, nihil tale cogitans, nec Dei memoriam tunc habens, sentiat se subito velut sagitta a Domino immissa vel tonitru quodam excitari.

[3] Scaramelli, Tr. 3, c. 27, n. 260, p. 238 : Le ferite di cui ora ragiono, non sono, dico, come quelle temprate nella fucina dell' amor purgativo,

« Theotime, dit saint François de Sales [1], certes l'amour est une complaisance, et par consequent il est fort agreable, pourveu qu'il ne laisse point dedans nos cœurs l'éguillon du desir; mais quand il le laisse, il laisse avec iceluy une grande douleur. Il est vrai que cette douleur provient de l'amour, et partant c'est une amiable et aimable douleur...

« Ce cœur amoureux de son Dieu, desirant infiniment d'aimer, void bien que neantmoins il ne peut ny assez aimer ny assez desirer. Or ce desir, qui ne peut reüssir, est comme un dard dans le flanc d'un esprit genereux : mais la douleur qu'on en reçoit ne laisse pas d'estre aimable, d'autant que quiconque desire bien d'aimer, aime aussi bien à desirer, et s'estimeroit le plus miserable de l'univers, s'il ne desiroit continuellement d'aimer ce qui est si souverainement aimable. Desirant d'aimer, il reçoit de la douleur ; mais aimant à desirer, il reçoit de la douceur. »

Et plus loin [2] : « Mais, comme que ce soit, cecy est admirable ès blessures receües par le divin amour, que la douleur en est agreable, et tous ceux qui la sentent y consentent, et ne voudroient pas changer cette douleur à toute la douceur de l'univers. Il n'y a point de douleur emmy l'amour, ou s'il y a de la douleur, c'est une bien aimée douleur. »

Admirable mélange qui épanouit l'âme et l'étreint, l'enivre et la désole, précipite le mouvement de sa vie et la jette dans les angoisses de la mort ! Celui-là seul peut en parler qui a fait l'expérience de ces suavités et de ces rigueurs de l'amour [3].

ma nella fornace dell' amor puro e perfetto : e però recano allo spirito (prescindo per ora dal corpo) grande soavità ed estremo diletto, senza l'amaro di alcun dolore.

[1] *Traité de l'Amour de Dieu,* l. 6, ch. 13.

[2] *Ibid.* ch. 14.

[3] PHILIPP. A SS. TRINIT. P. 3, Tr. 1, D. 3, a. 4, t. 3, p. 100 : Qui tales impetus non fuerit expertus, non poterit eos dignoscere... Non potest satis exprimi nec extolli modus quo Deus vulnerat animam, nec pœna inde procedens, qua laborans anima de se ipsa non curat ; sed, ut dictum est, hæc

III. — L'amour est donc toujours la cause de cette blessure, mais cela de plusieurs manières différentes.

Tantôt c'est sous la forme d'une question qui semble mettre en doute la fidélité de l'âme, comme lorsque Notre-Seigneur, après sa résurrection, demande par trois fois au prince des apôtres : « Pierre, m'aimes-tu [1] ? »

Tantôt c'est la douce plainte, le tendre reproche, comme quand le Sauveur reprend la sœur trop empressée de Lazare et de Madeleine, par ces lumineuses et suaves paroles : « Marthe, Marthe, vos sollicitudes tombent sur trop de choses [3] ! » — ou qu'il se plaint aux âmes d'être seul dans les tourments et les angoisses de sa Passion : « J'ai attendu quelqu'un qui voulût s'attrister avec moi, et il n'en est point venu [2]. » Ou bien encore quand il révèle l'émouvant contraste de sa bonté et de l'ingratitude des hommes, ainsi qu'il le faisait à la bienheureuse Marguerite-Marie : « Voilà, lui disait-il, ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné, jusqu'à s'épuiser et se consumer pour leur témoigner son amour ! Et en retour je ne reçois de la plupart que des ingratitudes. »

Parfois Notre-Seigneur adresse une parole de satisfaction et de remerciement pour le zèle et la fidélité que l'on a déployés à son service, comme dans la vision où il disait au Docteur angélique : « Vous avez bien écrit de moi, Thomas ; que voulez-vous en récompense [4] ? »

Le plus souvent, c'est une parole par laquelle le divin Époux invite l'âme à le suivre, à l'aimer, à lui être fidèle ;

pœna tam suavis est quod nulla sit in hac vita delectatio quæ magis satisfaciat; vellet anima semper hac infirmitate mori, hæc pœna gaudio mixta velut animam extra se et quasi dementem tenet, non enim capere potest quomodo hoc esse possit.

[1] *Joan.* XXI, 17 : Dicit ei tertio : Simon Joannis, amas me?

[2] *Luc.* X, 41.

[3] *Ps.* LXVIII, 21.

[4] *Breviar. Rom.* 7 mart. Bene scripsisti de me, Thoma : quam ergo mercedem accipies?

lui déclare son amour comme il le fait à la sacrée Sunamite : « Vous avez blessé mon Cœur, ma sœur, mon épouse [1] ; » lui révèle simplement sa présence comme à Madeleine auprès du sépulcre [2], ou comme aux apôtres, quand il leur apparaît après sa résurrection [3].

D'autres fois, le coup qui blesse l'âme semble partir de l'âme elle-même. C'est un souvenir qui l'émeut et la transperce, souvenir d'une grâce reçue ou dédaignée; c'est une pensée qui resplendit soudainement en elle et la jette dans des transports ; c'est un mouvement de zèle qui s'élève dans ses profondeurs et la consume, ainsi que le raconte le Psalmiste [4] de lui-même.

IV. — On peut encore considérer l'aspect que présente en elle-même la divine blessure de l'amour.

Il est difficile d'exprimer en langage humain ces sortes d'impressions, et, de plus, il ne faut pas oublier que « tous ces mots amoureux sont tirez de la ressemblance qu'il y a entre les affections du cœur et les passions du corps [5] ».

La forme la plus ordinaire est celle de la transfixion. Il semble que l'amour transperce l'âme d'un aiguillon invisible et mystérieux, et cela, non seulement dans les opérations mystiques dont il est ici question, mais même au point de vue naturel. La mythologie représentait le fils de Vénus avec un carquois rempli de flèches ardentes, et, dans l'opinion des hommes, l'amour n'est censé pénétrer le cœur qu'en y faisant une blessure.

« L'amour, dit saint François de Sales [6], est la première, ains le principe et l'origine de toutes les passions. C'est pourquoy c'est luy qui entre le premier dans le cœur, et

[1] *Cant.* IV, 9 : Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa.
[2] *Joan.* XX, 16 : Dicit ei Jesus : Maria. Conversa illa dixit : Rabboni.
[3] *Joan.* XX, 19-26, etc. : Pax vobis.
[4] *Ps.* CXVIII, 139 : Tabescere me fecit zelus meus.
[5] S. FRANÇOIS DE SALES, *Tr. de l'Am. de Dieu*, l. 6, ch. 13, init.
[6] *Ibid.*

parce qu'il penetre et perce jusqu'au fin fond de la volonté où il a son siege, on dit qu'il blesse le cœur. Il est aigu, dit l'apostre de la France (saint Denis l'Aréopagite), et entre tres-intimement dans l'esprit. Les autres affections entrent voirement aussi, mais c'est par l'entremise de l'amour : car c'est luy qui, perçant le cœur, leur fait le passage ; ce n'est que la pointe du dard qui blesse ; le reste agrandit seulement la blessure et la douleur. »

Il semble donc à l'âme que Dieu enfonce dans ses flancs un dard enflammé, qui à la fois la béatifie et la torture « jusque dans le fond de ses entrailles, selon l'expression de sainte Térèse, et c'est comme si on les lui arrachait, quand son divin Époux en retire le dard dont il l'a blessée, tant est grand en elle le sentiment de l'amour[1] ».

C'est principalement de cette façon pour l'amour de faire vibrer l'âme, qu'est venu à la touche divine dont nous traitons en ce moment le nom de blessure amoureuse.

Sainte Térèse la compare aussi à une étincelle qui jaillirait du foyer infini, de Dieu, sur l'âme, non pour l'embraser et la consumer, mais seulement pour lui inspirer le sentiment et le désir de ces flammes délicieuses.

« Il me vient présentement à l'esprit, dit-elle[2], que c'est comme s'il s'échappait du brasier ardent, qui est mon Dieu, une étincelle, laquelle tombant dans l'âme, lui ferait sentir la puissance de ce feu, mais qui, n'étant pas capable de l'embraser entièrement, lui laisse, avec l'impression délectable de ses ardeurs, la peine de n'en être pas consumée. C'est la meilleure comparaison que j'aie encore trouvée pour exprimer cette opération divine. Cette douleur savoureuse n'est pas une douleur. Elle n'est pas toujours égale; tantôt elle dure longtemps, et tantôt peu, selon qu'il plaît à Notre-Seigneur de la communiquer, sans qu'aucun effort humain

[1] *Chât. int.* 6e D., ch. 2.
[2] *Ibid.*

puisse y contribuer. Si parfois elle se prolonge assez longtemps, ce n'est pas d'une manière continue ; elle va et vient. Enfin, elle ne persévère point dans le même état, et partant, l'âme n'en est jamais entièrement embrasée ; au moment où elle commence à s'enflammer, l'étincelle s'éteint, lui laissant un désir très ardent de souffrir encore cette peine toute d'amour qu'elle lui causait. »

Ailleurs, racontant ses propres expériences[1], sainte Térèse rapproche encore les deux images de la flèche qui transperce et de l'étincelle qui embrase, pour peindre ces violences de l'amour.

Une troisième forme de cette blessure mystique naît de la comparaison d'une liqueur âpre et en même temps délicieuse qui, se répandant sur la substance et imbibant toutes les fibres de l'être, y détermine l'impression simultanée de l'amertume et de la délectation.

« Les grenades, dit saint François de Sales[2] toujours si gracieux dans ses comparaisons, par leur couleur vermeille, par la multitude de leurs grains bien serrez et rangez, et par leurs belles couronnes, representent naïfvement, ainsi que dit sainct Gregoire, la tres-saincte charité toute vermeille, à cause de son ardeur envers Dieu, comblée de toute la variété des vertus, et qui seule obtient et porte la couronne des recompenses eternelles. Mais le suc des grenades, qui, comme nous sçavons est si agreable aux sains et aux malades, est tellement meslé d'aigreur et de douceur, qu'on ne sçauroit distinguer s'il rejouyt le goust, ou bien parce qu'il a son aigreur doucette, ou bien parce qu'il a une douceur aigrette. — Certes, Theotime, l'amour est ainsi aigre-doux, et tandis que nous sommes en ce monde, il n'a jamais une douceur parfaitement douce, parce qu'il n'est pas parfait, ny jamais purement assouvy et satisfait ;

[1] *Sa Vie*, ch. 29.
[2] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 6, ch. 13.

et neantmoins il ne laisse pas d'estre grandement agreable, son aigreur affinant la suavité de sa douceur, comme sa douceur aiguise la grace de son aigreur. »

Le P. Godinez[1] emploie la comparaison d'une goutte d'eau-forte qui ne fait sentir d'abord qu'une impression de fraîcheur, mais qui bientôt ronge les chairs, y cause démangeaison et douleur. Tel est le caustique si délicat et si subtil du divin amour, qui pénètre jusqu'au plus intime du cœur et y produit une cuisson intolérable et délicieuse.

N'est-ce pas là aussi ce bouquet de myrrhe que l'Épouse sacrée[2] plaçait au milieu de sa poitrine, et qui l'enivrait de l'amertume et de la suavité de son parfum ?

Nous ne disons rien ici de la plaie d'amour, quoique la blessure redoublée produise naturellement une plaie : il nous suffira d'en parler à l'endroit des purifications passives opérées par la violence de l'amour.

V. — Sous quelque forme que la blessure d'amour apparaisse, les effets sur l'âme et sur le corps en sont admirables. Considérons, en premier lieu, ceux qui éclatent dans l'âme.

Le premier est de l'embraser, de l'enflammer, de lui imprimer un impétueux et irrésistible essor vers Dieu, et constitue, on peut en juger par tout ce que nous en avons dit, comme l'essence de cette divine impulsion.

Le second est de détacher l'âme, de la distraire et de la dégoûter de tout, en dehors du divin Époux qui la charme et qu'elle appelle. A mesure qu'elle s'élève dans ces régions du saint amour, les choses inférieures s'éloignent, se rapetissent, disparaissent, et la cause dominante de la douleur

[1] *Pract. de la theol. myst.* l. 6, c. 12, p. 245 : Y como una gota de agua fuerte, aplicada á la carne, causa una llaga, que al imprimirla no se siente, pero despues escueze y duele; assi son los actos de este amor de tanta delicadeza, y son tan penetrantes ázia lo interior, que causan un sabroso escozor en el mismo corazon.

[2] *Cant.* I, 12. Fasciculus myrrhæ Dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur.

qui la transperce est de se voir encore dans les liens de la mortalité.

« A mesme temps qu'elle est attirée puissamment à voler vers son Bien-Aimé, observe saint François de Sales [1], elle est aussi retenüe puissamment et ne peut voler, comme attachée aux basses miseres de cette vie mortelle et de sa propre impuissance: elle desire des aisles de colombe pour voler en son repos (*Ps.* LIV, 7), et elle n'en treuve point. La voilà donc rudement tourmentée entre la violence de ses eslans et celle de son impuissance. »

La conséquence naturelle de ces aspirations ardentes vers Dieu et de ce dégoût pour tout ce qui passe, est de communiquer une sainte avidité pour les mortifications, d'inspirer le désir de la mort [2], et de jeter l'âme dans l'état de lassitude et de langueur dont parle l'Épouse des CANTIQUES, quand elle dit : « Soutenez-moi ; je défaille d'amour [3]. » L'âme est en proie à des ardeurs qui la consument ; elle a faim et soif de Dieu.

Aussi nous semble-t-il que la soif et l'angoisse affective dont quelques mystiques [4] font un degré spécial d'oraison

[1] *Traité de l'Amour de Dieu,* l. 6, ch. 13.

[2] Ste TÉRÈSE, *sa Vie,* ch. 29. Lorsque l'impétuosité de ses transports n'est pas si grande, il semble que la douleur s'apaise un peu par l'usage de quelques pénitences. Du moins l'âme, qui ne sait que faire à son mal, cherche-t-elle par cette voie à l'alléger. Mais fît-elle ruisseler le sang sous les coups, elle ne sent rien pas plus que si le corps était privé de vie. Elle se fatigue à inventer de nouveaux moyens de souffrir quelque chose pour Dieu; la première douleur est si grande, qu'il n'y a point, je crois, de tourment corporel qui puisse lui en enlever le sentiment. N'y trouvant pas de remède, parce qu'il n'y en a point ici-bas, pour guérir un mal venu du ciel, la seule chose capable d'adoucir sa peine est d'en demander à Dieu le remède; et elle n'en voit point d'autre que la mort, parce qu'elle seule peut la mettre en jouissance de son souverain bien.

[3] *Cant.* II, 5 : Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.

[4] JOS. LOPEZ EZQUERRA, *Luc. myst.* Tr. 5, n. 254, p. 116 : Hæc sitis, licet interdum comites habeat impetus et impulsus..., sæpius tamen hæc sitis de qua loquimur non in exteriores impetus, sed in interiorem ardorem atque hydropisim convertitur, et est specialis gradus orationis. — Item SCAMARELLI, *Dir. mist.* Tratt. 3, c. 11, p. 178.

contemplative, pourraient être rangées parmi les effets de la blessure d'amour.

Selon Scaramelli[1], entre l'angoisse et la soif dont il est ici question, il y a cette différence que l'une est une impatience aiguë, mais passagère ; et l'autre un désir moins violent, mais continu. La première est à la seconde ce que la flamme est au foyer : celui-ci est permanent et plus intense; celle-là a plus de vivacité et moins de persistance.

Le propre de cette faim et de cette soif est de ne pouvoir être assouvies.

« Quoi qu'elle fasse, quoi qu'on fasse pour elle, dit Richard de Saint-Victor[2], l'âme ne réussit ni à maîtriser ni à rassasier ses désirs. Altérée, elle boit; mais loin d'éteindre sa soif, en buvant, elle la redouble ; plus elle boit, plus la soif la dévore. Il en est de même de sa faim, rien ne l'apaise... Soif cruelle que l'abstention ne tempère point et que l'ivresse même ne parvient pas à étancher! Faim digne d'admiration et de pitié que rien ne peut ni contenir ni satisfaire! Mal incurable et désespéré que le remède même ne fait qu'agrandir! »

Cette insatiabilité croissante a une double cause.

La première est dans l'influence réciproque qui se produit

[1] SCARAMELLI, *Dir. mist.* Tratt. 3, c. 11, n. 96, p. 180 : Se l'appetito razionale s'innalzi a Dio con qualche desiderio impaziente, ma passaggiero, questo si chiama *ansia d'amore.* Ma si lo stesso desiderio ansioso se ne stia sempre radicato e fisso nel senso dell' anima, quello allora si chiama *sete di amore.* E però fra l'ansia e la sete vi è quella proporzione che passa fra la fiamma che esce dal legno acceso e poi se estingue, e il fuoco istesso che se ne stà immobile e fermo nella materia del legno, nè se ne parte finchè non l'abbia ridotto in cenere.

[2] *De quatuor. grad. viol. charit.* Migne, col. 1212. Quidquid agat, quidquid sibi fiat, desiderium ardentis animæ non satiat : sitit et bibit; bibendo tamen sitim suam non exstinguit, sed quo amplius bibit, eo amplius et sitit. Avidæ enim, imo insatiabilis animæ sitis vel esuries non sedatur, sed irritatur dum voto suo pro voto perfruitur... Quid, quæso, molestius, quidve acerbius cum sitim suam nec resistendo temperare, nec inebriando possit exstinguere? Miranda imo et miseranda ingluvies, quæ nec ulla accuratione expellitur, nec aliqua satisfactione sedatur. Morbus irremediabilis et omnino desperabilis ubi semper et remedium quæritur et nusquam invenitur; imo quidquid præsumitur ad remedium salutis, vertitur in augmentum furoris.

entre l'amour et le désir; l'un allumant l'autre, jusqu'à la pleine possession de l'objet aimé et convoité. Plus l'âme aime Dieu, plus elle le désire; et plus elle l'appelle, plus sa charité augmente[1]. A mesure que Dieu creuse un vide, il le remplit, et en le remplissant il fait une capacité nouvelle de recevoir. « Lorsque Dieu, dit sainte Térèse[2], donne de cette eau à une âme en grande abondance, il la rend capable de boire beaucoup, de même que celui qui fait un vase le rend capable de contenir ce qu'il veut y mettre. »

La seconde cause tient à la nature de l'objet de l'amour et du désir. Cet objet est Dieu même, l'infini, dont la possession par la créature ne peut jamais être que limitée, et par conséquent susceptible d'accroissement.

VI. — La part du corps n'est ni moins variée ni moins prodigieuse.

Le contre-coup naturel de la blessure de l'âme est d'alanguir le corps et de le réduire à une sorte de consomption. On cite plusieurs saints et saintes qui sont morts dans ces angoisses de l'amour. « C'est chose assez cogneuë, dit saint François de Sales[3], que l'amour humain a la force, non seulement de blesser le cœur, mais de rendre malade le corps jusques à la mort... Certes, je sçay bien, Theotime, que Platon parloit ainsi de l'amour abject, vil et chetif des mondains. Mais, neantmoins, ces proprietez ne laissent pas de se treuver en l'amour celeste et divin. »

La contrainte et la violence du corps, en ces atteintes divines que l'âme partage avec lui, se traduisent par des paroles enflammées, des cris, des soupirs, des larmes, des palpitations véhémentes et précipitées du cœur, des ardeurs qui agitent et embrasent, au point que l'on doit recourir

[1] S. Thom., 1. p., q. 1. 2. a. 6. Ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodam modo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati.

[2] *Chemin de la perf.*, ch. 19.

[3] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 6, c. 15.

à des réfrigérants qui en tempèrent la vivacité[1] ; en un mot, par cet ensemble de phénomènes que nous décrirons plus au long en parlant de la jubilation mystique et de l'incendie d'amour.

Selon sainte Térèse[2] parlant d'elle-même, « telle est parfois la vivacité du transport, qu'il rend incapable de toute action, et que le corps paralysé ne peut remuer ni les pieds ni les mains. Si l'on est debout, on tombe sur soi-même, comme si l'on ne s'appartenait plus, et c'est à peine si l'on peut respirer. On pousse seulement quelques soupirs, presque insensibles au dehors, mais très vifs au dedans. »

Philippe de la Très-Sainte-Trinité[3] observe que ces sortes d'impétuosités ont coutume d'aboutir à l'extase.

Parmi ces prodiges, les plus merveilleux sont sans doute les stigmates et les autres marques surnaturelles imprimées sur le corps par l'amour.

A l'encontre des allégations des faux mystiques, qui excluent de la contemplation l'humanité sainte de Jésus-Christ, d'ordinaire c'est l'apparition de ce divin Sauveur qui cause cette blessure. Son nom seul est pour l'âme aimante une flèche acérée qui la pénètre et la fait tressaillir. Les scènes et les douleurs de la Passion surtout, excitent une délicieuse et désolante sympathie. Sous les coups répétés de ces émotions profondes, l'âme reçoit en quelque sorte dans sa substance des empreintes mystérieuses qui en font une image du Bien-Aimé ; et, des profondeurs de l'âme, Dieu permet quelquefois que ces empreintes apparaissent sensibles sur le corps. Le nom béni de Jésus est gravé en lettres d'or

[1] GODINEZ, *Pract. de la théol. myst.* l. 6, c. 12, p. 245 : De esta llaga se causa a vezes un muy regalado desfallescimiento, a donde el amor está enxerto en dolor, y los frutos de este enxerto son suspiros tiernos, requiebros amorosos, afectos incendidos, jubilos celestiales, paz, gozo, union tranquilla, y un modo de amar que yo ne sé expliquar.

[2] *Sa Vie*, ch. 29.

[3] *Théol. myst.* P. 3, Tr. 1, D. 2, a. 4, t. 3, p. 102 : Solent impetus hujusmodi ad extasim terminari.

ou de feu dans le cœur même ou sur la poitrine; les plaies du Crucifié s'impriment aux pieds, aux mains et au côté ; les instruments de la Passion sont reproduits par de ressemblantes images sur la chair qu'habite et informe une âme que l'amour identifie avec Jésus-Christ.

Ces effets miraculeux de l'amour sur le corps, lorsque la main de Dieu les opère, sont toujours accompagnés d'une blessure correspondante dans l'âme; mais la blessure intime peut n'être pas suivie, et c'est la loi ordinaire, de ces manifestations extérieures. De ce que la blessure n'est pas apparente, on n'est pas autorisé à en contester absolument l'existence.

Sainte Térèse reçut, dans une oraison pareille à celle que nous essayons de décrire, une blessure que Notre-Seigneur daigna renouveler plusieurs fois, et qu'elle nous raconte ainsi dans sa Vie écrite par elle-même [1] :

« J'apercevais près de moi, du côté gauche, un ange sous une forme corporelle... Il n'était point grand, mais petit et fort beau; à son visage enflammé, il paraissait appartenir à cette catégorie d'anges qui sont tout embrasés et qu'on appelle Chérubins [2]; car ces esprits ne me disent point leurs noms... Je lui voyais entre les mains un long dard qui était d'or, et

[1] *Sa Vie*, ch. 29. En esta vision, quiso el Señor le viese ansí : non era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecia de los ángeles muy subidos que parece todos se abrasan. Deben ser los que llaman Cherubines.

[2] La plupart des éditeurs et des traducteurs des écrits de Térèse de Jésus ont substitué au mot de Chérubin celui de Séraphin, qui convient aux anges *embrasés* (todos se abrasan) dont parle la sainte, et il est permis de supposer que la dénomination de *chérubins* est due à une simple surprise. Nous ne pouvons cependant qu'approuver le scrupule des éditeurs qui s'en sont tenus au texte original, et parmi eux nous citerons le plus récent, D. Vicente de la Fuente, qui éclaircit cet endroit par la note suivante :

« Al márgen de letra del padre Bañez : *mas parece de los que llaman seraphis* (serafines). He creido deber seguir lo que escribió santa Teresa, à pesar que fray Luis de Leon y todos los demás editores pusieron *seraphines*. Encuéntranse estas palabras en el original Escurialense al fól. 127 vuelto. » (T. 1, p. 89. Madrid, 1861.)

dont la pointe, à son extrémité, paraissait de feu. De temps en temps il le plongeait au travers de mon cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles; en le retirant il semblait me les arracher avec le fer, et me laissait tout embrasée d'un grand amour de Dieu. La douleur était si vive qu'elle me faisait pousser ces faibles soupirs dont je parlais naguère; mais la suavité qui me venait de cette douleur extrême était si grande, que je ne pouvais ni en désirer la fin ni me reposer sur quelque chose qui fût moins que Dieu. Ce n'est pas une souffrance corporelle, mais spirituelle, quoique le corps y participe aussi, et même grandement. »

Cette façon de s'exprimer pourrait faire croire que la blessure dont il s'agit fut purement spirituelle, et peut-être sainte Térèse le croyait-elle elle-même. De fait, il en est tout autrement. L'inspection du cœur de la sainte, après sa mort, les enquêtes juridiques, et l'autorisation accordée aux religieux et religieuses du Carmel de célébrer par une fête spéciale et un office propre cette TRANSVERBÉRATION miraculeuse, ne permettent à cet égard aucune hésitation. Encore aujourd'hui, on peut voir, à travers le globe où le cœur est renfermé, plusieurs ouvertures faites par le dard du Séraphin. La plus grande, à son entrée, ne mesure pas moins de cinq centimètres de large, et semble avoir traversé presque entièrement ce viscère principal de la vie. Et pourtant Térèse de Jésus survécut près de vingt ans à cette blessure mortelle [1] !

[1] L'histoire du cœur de sainte Térèse est un véritable drame, qui se continue de nos jours.

Quatre ou cinq ans après la mort de la séraphique Vierge, tandis que son corps, rapporté à Albe de Tormes, reposait au monastère de l'Incarnation, une sœur converse, craignant avec raison que ce précieux dépôt ne leur fût enlevé une seconde fois, et mue sans doute par une inspiration de Dieu, s'en vint ouvrir, à l'insu des autres religieuses, la châsse où reposait cette dépouille vénérée, et, taillant avec son couteau dans la poitrine de la sainte, elle en détacha le cœur et l'emporta dans sa cellule. Mais son trésor la trahit. Il s'échappait de ce cœur un sang frais et des émanations célestes qui attirèrent toutes les sœurs au lieu où elle prétendait le cacher.

Tremblantes et ravies, les religieuses crurent devoir porter le fait à la

Dieu suspend ici à son gré les lois communes de la grâce; faut-il s'étonner qu'il suspende encore celles de la nature?

VII. — Ces témoignages extraordinaires de sa dilection, Dieu les accorde comme récompense ou comme promesse. Quand ils éclatent après une longue jouissance de l'oraison surnaturelle, principalement après l'union commencée[1], ils

connaissance de l'autorité ecclésiastique, laquelle ne manqua pas de blâmer l'intrépide converse, tout en relatant et en admirant le prodige. — On put voir dès lors les traces manifestes de la transfixion opérée par l'Ange.

Un globe de cristal, hermétiquement fermé, reçut le précieux larcin; mais une force d'expansion intérieure le fit bientôt éclater, et on dut le remplacer à plusieurs reprises, jusqu'au moment où l'on songea à pratiquer à la partie supérieure quelques ouvertures par où ce cœur, toujours vivant, pût, en quelque sorte, respirer.

Vers 1725, sur la demande que firent les Carmes réformés d'Espagne et d'Italie de célébrer par une fête la *Transverbération* du cœur de leur sainte Mère, eurent lieu des informations juridiques et minutieuses pour constater la vérité même du fait; et, à la suite d'un examen favorable, le pape Benoît XIII institua, en 1732, la fête demandée, et la fixa au 27 du mois d'août. Benoît XIV, par un bref du 8 août 1744, a accordé à perpétuité une indulgence plénière à tous les fidèles qui visiteraient les églises du Carmel, depuis les premières vêpres jusqu'au coucher du soleil en cette fête de la *Transverbération*.

Mais voici le plus merveilleux.

Dans la nuit du 18 au 19 mars 1836, une épine fut aperçue à la partie inférieure du cœur de sainte Térèse, et le jour même de saint Joseph de la même année, on en vit poindre une seconde. Ces épines, alors très petites, mesurent aujourd'hui plus de deux pouces.

Le 27 août 1864, jour où le Carmel célébrait la fête de la *Transverbération,* apparut la troisième, d'abord comme une tête d'épingle, maintenant longue d'environ un pouce. Une quatrième se montrait déjà ou ne tarda pas à se montrer.

Depuis il s'est déposé au fond du bocal une sorte de détritus, où, avec d'autres formes indécises de végétation, germent de nouvelles épines. On en compte en tout près de quinze.

Plusieurs commissions de théologiens et de médecins, docteurs et professeurs de facultés, ont été appelés à examiner le prodige dans ses diverses circonstances, et, après une mûre et consciencieuse discussion, elles n'ont pu y contredire ni l'expliquer naturellement. — (Cf. *Santa Teresa de Jesus, y las Espinas de su Corazon que se venera en el monasterio de Carmelitas descualzas de Alba de Tormes, por* N. C. Y B., *presbytero de la congregacion de la M.* — Valencia, 1876.)

[1] F. V. Voss, *Compend.* SCARAMELLI, p. 341. Notet director, exceptis pla gis amoris, vulnera et cæteras amoris impressiones, etiam ante statum perfectæ unionis locum habere posse.

servent de couronnement à la grâce de la contemplation. Mais ils peuvent se produire dès les premières ascensions, et même, quoique fort rarement, avant la grâce de l'oraison infuse. Dans ces cas, on doit y voir l'annonce d'une élévation prochaine aux plus grandes faveurs de la vie mystique.

C'est ce qui explique pourquoi les auteurs placent si diversement le phénomène mystique de la blessure. Cependant, telle que nous l'avons décrite, elle précède immédiatement ou accompagne l'état d'union. Il n'est pas douteux du moins que Dieu n'accorde de tels privilèges qu'à des âmes déjà avancées dans les voies parfaites, sinon dans l'oraison contemplative [1].

VIII. — Nous ferons une dernière remarque, avec tous les théologiens mystiques, sur l'origine de la blessure d'amour et des effets extérieurs qui en peuvent résulter.

Si l'on considère ces effets dans ce qu'ils ont de corporel et de sensible, le démon peut absolument les produire [2]; et, s'ils se bornent à de simples émotions, quelques-uns pourraient être le fruit d'une imagination ardente, telle qu'il s'en rencontre principalement parmi les tempéraments mélancoliques.

Mais il n'en est pas de même de la blessure intérieure prise avec cet ensemble de conditions et d'effets que nous avons décrits, dans ces profondeurs de l'âme où elle se fait soudainement sentir, et où Dieu seul peut aborder [3].

[1] Scaramelli, Tract. 3, c. 28, n. 263, p. 240. Ciò non ostante però, non si concedano da Dio tali favori senonchè a quelle anime che già sono salite a gran perfezione, ed hanno acquistata con esso lui stretta communicazione nelle loro orazioni, e pero sono guardate da lui con occhio di amore, e distinte, con questi segni de speciale benevolenza.

[2] *Ibid.* n. 264. Può il demonio con la sua grande attività formare in alcuno le predette imprezioni corporali : perchè può aperire ferite e piaghi in varie parte del corpo, anche senza recar dolore, e può formarvi tumori, lividure e cose simili; oppure può fare che tali impressioni compariscono nell' altrui membra, benchè non vi siano, etc.

[3] Philipp. a SS. Trinit. P. 3, Tr. 1, D. 3, a. 4, p. 102 : Quod tales impetus non procedant a natura, vel ab humore melancholico, ex eo constat

Toutefois nous devons signaler, avec sainte Térèse[1], le péril de se livrer, sous l'aiguillon de la blessure divine, à des pénitences indiscrètes qui ruinent la santé du corps, et à des manifestations extérieures qui compromettent l'humilité. Ces excès ont pour principe une sorte de sensualité inconsciente de l'âme et les suggestions malignes du démon, qui gagne presque toujours à la ruine de la santé.

quod ex intimo dimanant animæ centro, sæpius nulla præcedente reflexione; natura vero rationalis non velut a casu potest operari, humor autem melancholicus suas fictiones tantum habet in imaginatione.

Quod non procedant a dæmone manifeste patet, tum quia non potest dæmon tales pœnas deliciosas causare; pœnas causare potest, sicut et aliquos gustus, sed tantum gustum cum tam excessiva pœna conjungere non potest pœnæ; quas causat sunt inquietæ, ac plurimum insipidæ; tum quia hujusmodi pœnæ sunt in ipso animæ centro, ubi dæmon nullum habet dominium; tum quia ex illis maximus animæ profectus et bonus multiplex effectus exsurgit, videlicet patiendi desiderium, fuga deliciarum temporalium, aut quid simile; non potest autem arbor tam mala qualis est dæmon, juxta Domini sententiam, tam bonos fructus facere.

[1] *Chemin de la perf.*, ch. 19.

CHAPITRE XVII

QUATRIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

L'UNION MYSTIQUE

DE L'UNION MYSTIQUE EN GÉNÉRAL

La contemplation tend à l'union mystique. — Dieu s'unit à la créature de deux manières : naturellement, par la création et la providence; surnaturellement, par la grâce sanctifiante. — L'union surnaturelle, inconsciente dans la grâce, éclatante dans le plein jour de la gloire. — Entre les obscurités de la foi et le rayonnement de la gloire, se place le sentiment qui caractérise l'union mystique. Sa notion. — Quoiqu'elle ne diffère pas substantiellement de la grâce ordinaire, elle est néanmoins une faveur insigne de Dieu à l'âme fidèle. — Ses trois degrés : l'union simple, l'union extatique, l'union permanente.

I. — Unir l'âme à Dieu est le but final de la contemplation[1]. Les ascensions croissantes que nous avons décrites tendent à préparer et à réaliser ce suprême résultat[2]. Par les impressions, les illuminations et les attractions multi-

[1] Suarez, *De Relig.* Tr. 4, l. 2, c. 9, n. 8, p. 158 : Finis hujus contemplationis (theologicæ) debet esse unio cum Deo.

[2] S. Liguor. *Prax. Confess.* n. 136, p. 182. Post gradus istos facit Dominus animam transire ad unionem. Unicus enim animæ scopus hic esse debet, unio scilicet cum Deo.

pliées qui précèdent, Dieu appelle, dispose et conduit l'âme à cette conjonction ineffable où il prend le titre d'époux et donne à l'âme celui d'épouse.

Dieu épuise, à l'égard de la créature raisonnable qu'il élève à la participation de sa vie, toutes les formes, toutes les expressions de la bonté et de l'amour. Il s'appelle tour à tour maître et seigneur, pasteur, médecin, père, ami; mais le nom qu'il préfère à tous est celui d'époux, parce qu'il exprime plus vivement sa tendresse envers nous, et l'union sacrée que sa grâce établit entre Lui et nos âmes[1].

Quelque étranges que puissent paraître à ceux qui n'ont pas le sens des choses célestes, et qui n'entendent pas, ainsi que le dit saint Bernard[2], la langue du divin amour, ces expressions, empruntées d'un ordre où la pensée humaine se maintient si malaisément pure et limpide, on les rencontre tellement multipliées dans l'Écriture, que ceux-là seuls peuvent les ignorer qui n'ont jamais parcouru ces pages saintes. La théologie mystique, en particulier, affirme si expressément cette union, que, dans le langage des maîtres, l'union contemplative et la théologie mystique se confondent dans une même et unique réalité[3].

[1] RICHARD A S. VICTOR. *Explic. in Cantica Cant.* Prolog. Migne, col. 408. Et notandum quod aliquando Dominus in sacra Scriptura se vocat dominum, vocat aliquando patrem, aliquando sponsum. Quando enim vult timeri, dominum se nominat; quando vult honorari, patrem; quando vult amari, sponsum... Quanto enim dignius honor quam timor, tanto plus gaudet Deus pater quam dominus dici. Et quanto charius est amor quam honor, tanto plus gaudet Deus sponsus dici quam pater... Cum se dominum nominat, indicat quod creati sumus; cum se patrem vocat, indicat quod adoptati; cum se sponsum nominat, indicat quod conjuncti sumus. Plus est autem conjunctos esse Deo quam creatos et adoptatos.

[2] *Serm.* 79 *in Cant.* n. 1, p. 412. Quomodo enim græce loquentem non intelligit qui græcum non novit, nec latine loquentem qui latinus non est, et ita de cæteris : sic lingua amoris, ei qui non amat, barbara erit, eritque æs sonans aut cymbalum tinniens.

[3] GERSON. *De Myst. theol. specul.* Consid. 42 et 43, col. 395. Per prædictam amorosam unionem in qua mystica theologia consistere videtur, etc... Proprietates et conditiones amoris ac theologiæ mysticæ, quæ supra dictæ sunt, etiam orationi perfectæ convenienter adscribi possunt. Hujus ratio

S'il faut s'étonner ici, c'est de l'excès de la bonté divine, qui, pour nous exciter à son amour, descend jusqu'aux images de nos misères; et aussi, disons-le, de l'infirmité humaine, se scandalisant des condescendances mêmes d'un Dieu qui, pour se rapprocher de nous et nous traduire plus énergiquement sa tendresse, recourt aux plus grandes hardiesses de la langue que nous parlons. Au lieu de nous effaroucher avec autant d'indécence que d'ingratitude, essayons plutôt de comprendre, car tout est pur et adorable dans ces mystères [1].

II. — Pour mieux éclaircir ces saintes obscurités, examinons de combien de manières Dieu peut s'unir à la créature, et, parmi ces modes, reconnaissons celui qui constitue la vie mystique.

Dieu s'unit et touche à la créature de ces deux façons générales : la présence naturelle et la grâce surnaturelle [2]. L'union surnaturelle de la grâce demeure inconsciente et voilée sous les ombres de la foi, ou éclate dans la jouissance

est, quia in anima contemplativa amor, et mystica theologia, et oratio perfecta, aut idem sunt, aut se invicem præsupponunt.

[1] Richard a S. Victor. *Explic. in Cantica Cant.* Prolog. Migne, col. 405. In quibus verbis non irridenda est sacra Scriptura, sed amplior Dei misericordia consideranda est; quia dum membra corporis nominat, sic ad amorem vocat. Notandum est quod mirabiliter nobiscum est, et misericorditer operatur, qui ut cor nostrum ad instigationem sacri amoris accenderet usque ad turpis amoris nostri v rba descendit.

[2] S. Jean de la Croix, 11e *Cant.*, 1er v., p. 421. Dieu peut être présent a l'âme en trois manières différentes. La première présence est essentielle. Il est de cette sorte, non seulement dans les justes, mais aussi dans les pécheurs et dans toutes les créatures; et c'est par cette présence qu'il leur donne l'être et la vie; tellement que s'il cessait d'être ainsi présent, elles tomberaient dans le néant. L'âme en jouit continuellement comme le reste des choses créées.

La seconde présence est spirituelle. Elle dépend de la grâce sanctifiante, puisque c'est par elle que Dieu demeure avec plaisir dans l'âme. Mais elle n'est pas commune à tous les hommes; ceux qui sont souillés de péchés mortels en sont privés.

La troisième est l'ouvrage de l'amour spirituel. Dieu la donne à plusieurs âmes pour les remplir de ses consolations les plus sensibles. Mais de quelque manière qu'il soit présent, il ne se fait pas voir tel qu'il est.

du sentiment. Ces éclats atteignent toute leur intensité et leur splendeur dans la gloire, ou se trahissent par un rayonnement plus ou moins incomplet dans les suavités de la contemplation.

Discutons cette nomenclature ascendante, pour en détacher avec netteté ce qui caractérise l'union mystique.

Dieu est présent à tous les êtres, dans l'ordre naturel, par son action créatrice et conservatrice. Selon l'expression de l'École, il touche à la créature par son essence, sa présence et sa puissance, pour lui donner l'être, l'accompagner de son regard et la gouverner par son action [1].

Il est particulièrement présent à la créature intelligente par le rayonnement intellectuel et idéal, selon cette parole de saint Jean définissant le Verbe : « Il était la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde [2]; » parole suffisamment explicite par elle-même, et entendue par la tradition chrétienne de la double illumination de la nature et de la foi [3]. Or il est impossible de projeter sur un être une influence véritable de lumière et d'action sans s'unir à lui en quelque manière.

Mais l'union qui consiste simplement à agir pour dispen-

[1] PHILIPP. A SS. TRINIT. P. 3, D. 1, a. 1, t. 3, p. 8. Primus modus unionis est, quo Deus ratione suæ immensitatis, est in omnibus rebus per essentiam, præsentiam et potentiam. Per essentiam, ut dans omnibus esse; per præsentiam, ut omnia prospiciens; per potentiam, ut de omnibus disponens. Propter quod dicitur, Act. XVII : *In ipso enim vivimus, et movemur et sumus;* et hoc modo sic omnibus illabitur, et ita penetrat omnia quod sit multo magis cuilibet unitus, præsens et intimus, quam lumen aeri, vel anima corpori. Sed hæc unio animæ cum Deo est generalis, communis omnibus et ordinis naturalis.

[2] *Joan.* I, 9 : Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

[3] S. THOM. AQUIN. *Caten. aur. in Joan.* c. 1. Lect. 3. *Et vita erat lux hominum :* Potest autem totum dupliciter exponi. Uno modo secundum influxum cognitionis naturalis; alio modo secundum influxum communicationis gratiæ... *Illuminat omnem hominem :* Illuminatio seu illuminari per Verbum intelligitur dupliciter, scilicet de lumine naturalis cognitionis... Item de lumine gratiæ.

ser l'être et la lumière, s'efface devant celle qui associe deux êtres dans une vie commune. L'une est extrinsèque et laisse les termes distincts et séparés ; l'autre les fait se compénétrer et se confondre dans un même acte, sans toutefois absorber l'identité individuelle de chacun.

La grâce sanctifiante réalise entre Dieu et l'âme une union de cette nature. Ce n'est pas Dieu qui abandonne sa vie pour partager celle de l'homme; c'est l'homme qui, par une condescendance ineffable, est élevé jusqu'à Dieu par Dieu même pour devenir participant de sa vie intime, de la vie qui resplendit dans la Trinité adorable[1]. Car, par la grâce, la Trinité tout entière habite dans nos âmes[2]; et si notre sanctification est de préférence attribuée au Saint-Esprit, c'est parce qu'elle est avant tout une œuvre d'amour, et que le Saint-Esprit est, dans la Trinité, la personnification de l'amour[3].

Cette doctrine si belle, si élevée, qui fait de la grâce une participation à la vie divine, est commune parmi les Pères et les théologiens. Les maîtres de la vie spirituelle n'ont qu'une voix pour affirmer que la perfection chrétienne n'a pas d'autre objet que d'unir l'âme avec Dieu et de les associer dans une même vie. Quant aux Mystiques proprement dits, ils ne peuvent entendre et énoncer les prodiges qui sont la matière de leurs études sans recourir à cette

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 3, D. 1, a. 1, t. 3, p. 8 : Secundus modus unionis animæ contemplativæ cum Deo est per gratiam sanctificantem qua fimus divinæ consortes naturæ, ait apostolus Petrus... Deus hoc speciali modo est nobis conjunctus, non tantum per modum principii talem participationem causantis, sed etiam per modum termini in hac participatione uniti.

[2] S. THOM. 1 p., q. 43, a. 3. Dicendum quod per gratiam gratum facientem, tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud *Joan.* XIV : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.*

[3] SUAREZ, *de Gratia*. Proleg. 3, c. 3, n. 4, t. 7, p. 137. Unde ipsa persona Spiritus sancti atque ideo tota Trinitas vera est gratia increata quatenus peculiari modo justis confertur... Spiritus autem sanctus solum appropriate, nam commune est toti Trinitati justis donari et in eis habitare.

sublime théologie, ou plutôt sans la supposer comme des axiomes d'où leur science se déduit[1].

Nous nous bornons présentement à ces affirmations sommaires, nous réservant de donner à cette thèse capitale l'ampleur qu'elle comporte, quand nous discuterons la causalité des phénomènes mystiques.

III. — La vie divine communiquée à nos âmes se dérobe régulièrement, tant que dure l'épreuve, au sentiment de la conscience ; c'est à peine si, de loin en loin, ce feu sacré atteste sa présence par les dilatations et les suavités de la ferveur; d'ordinaire, il ne se révèle que par l'énergie dont il anime les âmes pour les combats et les triomphes de la vertu. Dieu se cache derrière le treillis serré de la foi, ou ne laisse échapper que de parcimonieux et pâles rayons. Nous croyons, mais nous vivons dans l'ombre, ou du moins nous ne saisissons qu'imparfaitement et par énigme: le face-à-face n'est pas de ce monde ; il est réservé pour la gloire.

Un jour les voiles tomberont, les ombres se dissiperont; Dieu nous apparaîtra uni à nos âmes, les inondant de sa lumière, les pénétrant de sa vie, et la mesure de cette illumination et de cette compénétration divine sera celle de notre splendeur et de notre béatitude pendant l'éternité. Ce sera la vie glorieuse.

Ainsi la grâce et la gloire appartiennent au même ordre[1]. L'une est le germe, l'autre est la pleine efflorescence et la

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 3, D. 1, a. 1, t. 3, p. 14. Quantum ad auctoritatem doctorum in theologia mystica, tam uniformis et communis est, quod nullus, ex hac parte de intima unione animæ contemplativæ cum Deo, dubii locus esse possit. Omnes quippe hujusmodi doctores in hac unione principaliter ipsam theologiam mysticam constituunt; et illam supponunt tanquam certam et indubitatam, sicut aliæ scientiæ supponunt ordinarie objecta propria, cum intra proprios limites probare non possint, nisi, ex una parte, esset scientia suprema, et ex alia parte, hoc objectum theologiæ mysticæ absconditum a sapientibus hujus sæculi, et revelatum parvulis tantum, posset negari.

[1] S. THOM. 2. 2. q. 4, a. 9. ad 2. Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil aliud est quam inchoatio vitæ in nobis.

fructification ; la première est l'union obscure, silencieuse, inconsciente ; l'autre, le plein jour et la jouissance totale. « La vie de la grâce et celle de la gloire est la même, dit Bossuet[1], d'autant qu'il n'y aura de différence entre l'une et l'autre que celle qui se rencontre entre l'adolescence et la force de l'âge. Là elle est consommée, ici elle est en état de se perfectionner ; mais c'est la même vie... La gloire n'est autre chose qu'une certaine découverte qui se fait de notre vie cachée en ce monde, mais qui se fera paraître tout entière dans l'autre. »

IV. — Entre l'obscurité de la foi et la pleine lumière de la gloire, se placent les jouissances de l'union mystique.

Sans se dévoiler entièrement, Dieu peut donner à l'âme à laquelle il s'unit un sentiment plus ou moins vif de cette rencontre, en sorte que l'âme, non seulement croira par l'adhésion de la foi à la communication de vie divine que lui apporte la grâce, mais verra, sentira, savourera l'ineffable union qui s'accomplit entre elle et Dieu.

La conscience de cette union, telle que l'éprouve l'âme contemplative, est différente cependant de celle que goûte l'âme bienheureuse ; elle n'est ni aussi entière ni aussi éclatante. La foi n'a pas disparu ; car, sous plus d'un aspect, la vision et la jouissance n'existent pas encore. Ce n'est pourtant déjà plus la foi pure avec ses obscurités : la lumière et la possession commencent, et parfois les clartés deviendront si resplendissantes et les transports si enivrants, que l'on se demandera s'ils n'emportent pas une élévation momentanée à la vision et à l'amour véritablement béatifiques.

De ces deux éléments qui déterminent la béatitude éternelle, la claire vision et l'amour, c'est le second qui semble prédominer dans la contemplation unitive[2]. C'est pourquoi

[1] 2e *sermon pour la fête de tous les Saints.*

[2] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 3, Tr. 1, D. 1, a. 5, t. 3, p. 41 : In comparatione veræ perfectæ beatitudinis in patria consummatæ cum inchoata felicitate

cette union est appelée par les mystiques FRUITIVE [1], pour exprimer que l'âme y entre en jouissance de Dieu, terme de la grâce, et qu'elle sent et savoure cette association divine mieux encore qu'elle n'en possède la pleine intuition.

V. — Cet état consiste donc dans une vue, et principalement dans un sentiment délicieux que Dieu est uni à l'âme, absorbant toute son attention et toute son activité intérieure, et la rendant participante de sa vie: union si pénétrante et si profonde, qu'elle se résout dans une transformation qui substitue dans l'intime de l'âme la vie divine à la propre vie, sans détruire pourtant, ainsi que l'ont prétendu de faux mystiques, l'individualité créée. C'est un écoulement aussi suave que mystérieux, qui fait passer l'âme en Dieu et Dieu dans l'âme, pour les fondre en communion de vie. Aussi les Mystiques l'appellent-ils le baiser et l'embrassement de Dieu à l'âme; l'écoulement passif, la mort et l'annihilation de l'âme en Dieu [2]. Images expressives et exactes pour peindre l'absorption surnaturelle de l'âme, mais qui deviendraient fautives et absurdes si on les entendait dans le sens rigoureux d'une confusion de substance et d'une identification absolue [3].

hujus viæ, discrimen invenitur in hoc quod perfecta beatitudo in clara visione ac intuitiva Dei in seipso contemplatione essentialiter consistit, et tantum amor fruitivus requiritur ut complementum ipsius; inchoata vero beatitudo principalius in amore fruitivo Dei præsentis quam in ejus contemplatione consistit.

[1] PHILIP. A SS. TRIN. *Ibid.* a. 1, p. 9 : Tertius modus unionis est animæ contemplativæ cum Deo per quemdam contactum substantialem Dei ad animam, quo præsens et unitus sentitur, et perficitur hæc unio quando etiam potentiæ spirituales animæ, quantum patitur vitæ præsentis status, Deo adhærent, intellectus per cognitionem pene continuam ac velut evidentem, voluntas vero per amorem, non tantum desiderii, sed quodammodo satietatis et fruitionis.

[2] SCHRAM, *Theol. myst.* § 323, schol. t. 1, p. 534 : Omnes mystici conveniunt dari specialem unionem animæ cum Deo, quam illapsum passivum, unionem mysticam, annihilationem, sponsalitium, osculum et castum amplexum animæ vocant.

[3] ALVAREZ DE PAZ, l. 5, P. 3, c. 5, t. 6, p. 562 : Unio hæc animæ cum Deo non fit in substantia quasi significet... quod anima suum proprium esse

Un tel sentiment ne peut que produire dans l'âme une béatitude qui approche de celle du ciel, et qui en est comme le prélude. Saint Augustin[1] assigne à la béatitude trois conditions, qui se rencontrent ici admirablement : que le bien convoité soit excellent, qu'il soit aimé, qu'il soit possédé. L'objet de l'union passive c'est Dieu même, Dieu aimé et possédé par l'âme. L'âme y trouve donc la pleine jouissance du bonheur.

VI. — Il ne faut pas s'y méprendre; ce qu'il y a de plus précieux dans cette union n'est pas le sentiment et la béatification qui en résulte, mais l'union même, c'est-à-dire cet écoulement de Dieu dans l'âme et la transformation de l'âme en Dieu.

Or cette conjonction existe réellement dans toute âme qui a la grâce sanctifiante, et sa véritable mesure se prend, non de la jouissance sensible que l'on en peut recevoir en ce monde, mais du degré intérieur et réel qui sera dévoilé dans la patrie[2].

D'où il suit que l'union passive, telle que nous l'envisageons ici, c'est-à-dire avec ce reflet de grâce intime qu'elle apporte à la conscience, n'est nullement nécessaire, ni à la sanctification ni à la sainteté, et que la vertu active peut être

amittat et convertatur in Deum... Est impossibile.., quoniam, cum Deus sit immutabilis, nihil potest in ejus simplicissimam naturam converti, nec ipse cum alio in compositionem alicujus.

[1] *De Moribus Eccl. cathol.* c. 4, p. 494 : Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur et habetur.

[2] S. Jean de la Croix : *Vive Flamme,* Préf., p. 336. Personne ne doit s'étonner de ce que Dieu accorde des grâces si extraordinaires aux âmes qu'il veut combler de délices toutes divines. Car si on considère avec quelque attention que c'est Dieu qui agit, et que, comme Dieu, il répand ses biens avec un amour inconcevable et une bonté infinie, on ne trouvera rien de contraire à la raison dans ces profusions divines. En effet, Jésus-Christ a dit lui-même de celui qui l'aimerait, que le Père, le Fils, et le Saint-Esprit viendraient chez lui et qu'ils feraient leur demeure en lui. C'est-à-dire que les trois personnes de la très sainte Trinité le feraient vivre en elles d'une vie divine et le feraient demeurer en elles, comme l'âme le chante en ces cantiques.

tout aussi méritoire et non moins efficace pour réaliser la perfection chrétienne [1], même dans ce qu'elle a de plus élevé [2].

L'union mystique n'en demeure pas moins une des grâces les plus insignes que Dieu accorde à la créature voyageuse. Elle ne se rencontre qu'en des âmes arrivées, par l'effort de leur vertu ou par l'effet de concessions gratuites, à un haut degré de perfection.

Elle-même ouvre une source abondante de vie divine sur l'âme qui la reçoit. Cette âme va devenir l'épouse de Dieu, à un titre spécial, par le sentiment anticipé qui lui est donné de son union avec la Trinité sainte : c'est une haute convenance que Dieu la comble préalablement de dons et de richesses, pour la rendre digne de cette incomparable alliance. Aussi l'union passive ne suppose pas seulement l'entrée en jouissance de la grâce déjà reçue; elle s'entend principalement d'une condescendance actuelle de la part de Dieu, et par conséquent d'une infusion nouvelle et extraordinaire de grâce intérieure.

Et pour n'indiquer ici que son effet le plus général, commun à tous les degrés de cette union, elle établit l'âme dans une merveilleuse activité d'amour, qui retourne et repose toutes ses puissances en Dieu. C'est alors surtout que l'âme

[1] Scaramelli, Tr. 3, c. 16, n. 152, p. 196 : Avverta il Direttore che la perfezione cristiana non consiste nell' unione mistica di amore che abbiamo descritta. La perfezione deve potersi acquistare da chicchessia colla grazia; e però deve consistere in quello a cui con gli ajuti di Dio ordinari possiamo tutti giungere... Io non nego che la nostra perfezione consista nell' unione della nostra volontà con Dio; non però nell' unione affettiva per cui la volontà si trasforma in Dio con affetto soave di amore, ma nell' unione affettiva per cui voglia tutto ciò che Dio vuole, tolga da se tutto ciò che egli non vuole e in tutto si accommodi alle sue rettissime disposizioni.

[2] S. Alph. de Liguori. *Prax. confess.* n. 136, p. 182 : Ut anima perfectionem attingat, non est necessaria unio passiva; satis est illi pervenire ad unionem activam. Paucissimæ, inquit S. Teresia, sunt animæ illæ quæ diriguntur a Deo per vias supernaturales; et nos in cœlo permultas aspiciemus quæ, sine hujusmodi gratiis supernaturalibus, erunt gloriosiores illis quæ gratias istas receperunt.

sent que Dieu est son objet, son centre, sa vie, son tout[1].

VII. — L'union passive est soumise à la loi de la succession et du progrès; elle commence, se poursuit et s'achève. Dieu, sans doute, nous l'avons déjà fait observer, peut s'affranchir de cette loi ; mais il ne le fait que rarement, et sa règle ordinaire est que l'âme entre et s'avance graduellement dans ces glorieuses transformations de la vie mystique. Pour revenir à une comparaison qui sert de figure à ces mystérieux prodiges de l'amour, il se passe entre l'âme et Dieu quelque chose de ce qui a lieu dans les préliminaires et la conclusion des alliances humaines, c'est-à-dire les ouvertures, les fiançailles et le mariage.

Dieu se présente à l'âme dans les degrés inférieurs de la contemplation ; et, quand l'âme s'est embrasée de saints désirs, il commence, comme par des essais, à se communiquer et à s'unir; ensuite, dans une étreinte plus intime, il donne l'assurance que l'union sera bientôt stable et définitive, et enfin le lien devient permanent et indissoluble[2].

[1] S. Bonavent. *De prof. religios.* l. 2, c. 73. Vivès, t. 12, p. 429 : Hæc est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita inhærere Deo, ut tota anima, cum omnibus potentiis suis et viribus in Deum collecta, unus fiat spiritus cum eo, ut nihil meminerit nisi Deum, nihil sentiat vel intelligat nisi Deum, et omnes affectus in amoris gaudio uniti, in sola Conditoris fruitione suaviter quiescant... Unde orationis perfectio est cum id obtinet anima ad quod orando tendit, ut tota ab infimis abstracta, solum uniatur divinis; nec volens nec valens aliud sentire nisi Deum. Ibi vero quiescit anima, sibi deliciatur in splendore lucis, in amœnitate divinæ dulcedinis et in securitate pacis.

[2] Philipp. a SS. Trin. P. 3, Tr. 1, D. 1, a. 3, t. 3, p. 28. Sicut igitur dum quis virginem quam summe diligit, in sponsam elegit, multis muneribus, donis pretiosis, signis evidentioribus amoris ad sponsationis et matrimonii corporalis vinculum suaviter allicit, ut ex mutua unione ac perfecta voluntatum conformitate, jam non duo, sed una fiant caro, simulque conjuncti indissolubiliter vivant; multæ præcedunt visitationes, mutua amoris colloquia; sed, jam inito sponsalitio, casti amplexus, et honesta succedunt oscula; ac tandem, celebrato matrimonio, jam fit unio maxima et indissolubilis conjunctio.

Sic dum Christus Dominus devotam aliquam animam sibi in sponsam elegit, post multa concessa spiritualia munera, post dona virtutum pretiosa, post exhibita amoris signa in via illuminativa, suaviter illam ad

« Vous avez souvent entendu dire que Dieu épouse spirituellement les âmes, disait la séraphique vierge Térèse à ses sœurs[1]; bénie soit sa miséricorde, qui daigne ainsi s'abaisser! Quelque grossière que soit cette comparaison, je n'en trouve pas d'autre qui exprime mieux ma pensée que le sacrement de mariage... Or il me semble que l'union n'arrive point encore au mariage spirituel, mais que cela se passe comme lorsque dans le monde deux personnes se veulent marier. Elles examinent d'abord si elles se conviennent, si elles se veulent, et en viennent ensuite à des entrevues pour être plus assurées qu'elles seront satisfaites l'une de l'autre. Ainsi en est-il dans le mariage spirituel. »

L'alliance mystique suppose donc trois degrés, qui forment comme autant d'espèces d'unions, et dont le premier a été appelé UNION SIMPLE ; le second, les FIANÇAILLES ; le troisième, MARIAGE SPIRITUEL[2].

Ces degrés diffèrent entre eux par leur perfection progressive, et par le rapprochement plus ou moins intime qu'ils supposent avec Dieu. En chacun il y a union, c'est-à-dire le sentiment que Dieu associe l'âme à sa vie et que l'âme s'écoule dans le sein de Dieu. Mais cette fusion de l'âme avec Dieu se manifeste dans des proportions différentes. Si elle se révèle comme une union intime, d'une manière passagère et sans abstraire l'âme hors de la région des sens, c'est l'union

sponsationis et matrimonii spiritualis unionem allicit, unde in viam unitivam inducit, ut jam non duo, sed unus in posterum sint spiritus, simulque per affectum mutuum conjuncti indissolubiliter vivant; multæ præcedunt visitationes, mutua amoris colloquia; sed jam inito spirituali sponsalitio, dulces amplexus et suavia in Spiritu sancto succedunt oscula; ac tandem celebrato spirituali matrimonio, jam fit maxima unio actualis fruitiva, de qua in præsenti loquimur, et indissolubilis conjunctio quanta in hac mortali vita esse potest, donec perfecte consummato hoc spirituali matrimonio, in cœlesti gloria talis conjunctio firmetur in æternum.

[1] *Chât. intérieur,* 5e Dem., ch. 4.

[2] S. ALPH. DE LIGUORI, *Prax. confess.* n. 137, p. 184 : Tres dantur species unionis, et sunt : unio simplex, unio desponsationis et unio consummata, quæ vocatur unio matrimonii spiritualis.

simple. Quand elle éclate avec une vivacité qui suspend tout autre sentiment, c'est l'union extatique. Devenue permanente et ininterrompue, c'est l'union indissoluble du mariage.

Pour exprimer cette introduction graduelle de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu, Richard de Saint-Victor[1] recourt à une autre comparaison non moins saisissante, qui fait entendre l'identité de l'union et la diversité des degrés. Le fer, soumis à l'action du feu, s'identifie avec le feu : c'est l'union. Mais ce fer peut être plus ou moins ardent, plus ou moins identifié avec le feu. Il devient d'abord brûlant, moitié fer et moitié feu ; bientôt il est tout embrasé et ne semble que du feu ; enfin il se liquéfie et n'offre plus de résistance. Ainsi en est-il de l'âme progressivement absorbée par l'amour.

[1] *De Quat. grad. violent. charit.* Migne, col. 1221 : Vide quid intersit inter ferrum et ferrum; inter ferrum frigidum et fervidum, hoc est inter animum et animum, inter animum tepidum et animum divino incendio inflammatum. Cum enim ferrum in ignem projicitur, tam frigidum quam nigrum procul dubio primo videtur. Sed dum in ignis incendio moram facit, paulatim incalescit, paulatim nigredinem deponit, sensimque incandescens paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat et a seipso plene deficiat. — Sic itaque, sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta, æternorumque desideriorum globis undique circumsepta, primo incalescit, postea incandescit, tandem tota liquescit et a priori statu penitus deficit.

CHAPITRE XVIII

QUATRIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

L'UNION MYSTIQUE SIMPLE

En quoi l'union simple se distingue des états mystiques qui la précèdent et de ceux qui la suivent. — Tantôt elle suspend toutes les puissances, tantôt seulement la volonté. — Sa durée. — Elle n'atteint qu'accidentellement à l'extase. — Ses effets sur le corps. — Les formes diverses par lesquelles elle se révèle à l'âme. — Les effets qu'elle y produit. — Elle ne rend pas impeccable et n'est pas exempte de périls. — Les signes auxquels on peut la reconnaître.

1. — Ce premier degré ne renferme que l'essentiel de l'union mystique, savoir, une sensation intérieure, par laquelle l'âme est avertie que Dieu s'unit à elle et la rend participante de sa vie.

« Elle se fait, selon saint Jean de la Croix[1], non par la présence substantielle de Dieu à toutes les créatures pour leur donner et conserver l'être, mais par l'amour qui transforme l'âme en Dieu, de telle sorte qu'il y ait une ressemblance d'amour entre Dieu et l'âme : c'est pourquoi on l'appelle union de ressemblance, parce que la volonté de l'âme et la volonté de Dieu sont si semblables et si uniformes, que l'âme veut tout ce que Dieu veut, et qu'elle ne veut pas tout ce qui n'est pas conforme à la volonté de Dieu. »

[1] *Montée du Carmel,* l. 2, ch. 5, p. 46.



En ajoutant que l'âme y reçoit le sentiment de cette association divine, on a une notion complète de cette sorte d'oraison.

Dans les degrés inférieurs de la contemplation, Dieu manifestait simplement sa présence à l'âme : ici il lui apparaît comme intimement uni et ne faisant qu'une même vie de sa propre vie et de celle de l'âme, ou plutôt l'âme semble renoncer à sa propre vie, pour ne plus vivre que de celle de Dieu. Jusqu'ici Dieu s'inclinait vers l'âme, et l'âme s'élançait vers Dieu ; maintenant Dieu et l'âme se rencontrent dans une admirable communion de vie.

Selon sainte Térèse [1], « entre l'oraison de quiétude et celle d'union, il y a cette différence que, dans la première, Dieu se donne et s'unit à l'âme extérieurement, tandis que, dans la seconde, il apparaît dans l'âme même comme une nourriture qui se trouverait dans le corps sans aucun acte préalable d'appréhension et de déglutition. »

Nous avons, en effet, défini la quiétude : un sentiment délicieux de la présence de Dieu à l'âme, lequel tient en suspens sur ce divin objet, sinon toutes les puissances, du moins la volonté.

Les états intermédiaires entre la quiétude et l'union, les transports, sont comme les conséquences de l'une et les préliminaires de l'autre. Dieu se fait sentir à l'âme par des touches intimes qui la pressent de se donner, par des traits pénétrants qui la blessent et la charment. Sous ces douces et irrésistibles excitations, l'âme entre dans une sainte ivresse dont l'excès va jusqu'à l'endormir d'un mystique sommeil. La seule présence et les sollicitations amoureuses de Dieu à l'âme suffisent pour expliquer ces enivrements : il peut n'y avoir pas encore d'union proprement dite, ou compénétration de l'âme par Dieu, communion vitale et consciente avec Dieu de la part de l'âme.

[1] *Chemin de la perfect.*, ch. 31.



Si nous regardons au-dessus, la simple union diffère de l'union extatique en ce qu'elle n'entraîne pas, comme le ravissement et l'extase, la suspension des sens extérieurs; et du mariage spirituel, en ce qu'elle n'est pas permanente, mais momentanée et transitoire.

A cette différence intrinsèque se joint la variété des effets qui résultent de ces divers états. Les suites de l'union révèlent une plus grande intensité de vie surnaturelle que les degrés inférieurs; pareillement les deux dernières formes de l'union se distinguent par un redoublement de grâce et par une transformation plus efficace et plus profonde.

II. — Plusieurs auteurs, entre autres saint Alphonse de Liguori [1], et le P. Scaramelli [2] qui invoque l'appui de sainte Térèse, affirment que l'union entraîne l'entière suspension des puissances intérieures.

Sainte Térèse semble en effet, en quelques endroits de ses ouvrages, admettre l'absorption totale des puissances; mais en plusieurs autres, expliquant et précisant sa pensée, elle déclare expressément que cette loi n'est pas absolue, et que parfois, souvent même, l'union ne lie que la volonté. Ainsi, au chapitre XVII[e] de sa VIE, elle voit « dans cette oraison une très manifeste union de toute l'âme avec Dieu »; et, aussitôt après, elle ajoute : « Il arrive quelquefois, et même fort souvent, que la volonté seule est liée, en parfaite jouissance et quiétude, et d'autre part, que l'entendement et la mémoire gardent assez de liberté pour s'occuper d'affaires et s'appliquer à des œuvres de charité. »

[1] *Prax. confess.*, n. 135, p. 187 : In simplici unione suspenduntur potentiæ, sed non sensus corporei.

[2] *Dirett. Mist.* Tratt. 3, c. 17, n. 160, p. 200 : Nell' unione semplice, non è cosí : perchè in questa, essendo già l'anima trasformata, è anche perduta tutta in Dio; e perciò sono anche perdute in Dio tutte le sue potenze, como dice santa Teresa. — *Vita*, c. 17. E perduta la fantasia... è perduto l'intelletto, è perduta la volontà, etc. etc.

Tel est aussi le sentiment de saint François de Sales, qui décrit avec sa limpidité ordinaire les différents modes et degrés de cette union :

« Quelquefois, dit-il [1], l'union se fait par la seule volonté et en la seule volonté, et aucunes fois l'entendement y a sa part, parce que la volonté l'attire apres soy et l'applique à son object, luy donnant un plaisir special d'estre fiché à le regarder, comme nous voyons que l'amour repand une profonde et speciale attention en nos yeux corporels, pour les arrester à voir ce que nous aimons.

« Quelquefois cette union se fait de toutes les facultez de l'ame, qui se ramassent toutes autour de la volonté, non pour s'unir elles-mesmes à Dieu, mais pour donner plus de commodité à la volonté de faire son union : car si les autres facultez estoient appliquées une chacune à son object propre, l'ame, operant par icelles, ne pourroit pas si parfaitement s'employer à l'action par laquelle l'union se fait avec Dieu. Telle est la variété des unions. »

D'après saint François de Sales, l'essentiel de l'union se réalise donc dans la volonté; mais les autres facultés peuvent participer à cette suspension, auquel cas l'union est complète, et il ne manque plus que la ligature des sens externes pour qu'elle arrive à l'extase.

Remarquons, toutefois, que le saisissement de la volonté et des autres facultés, dans l'union, ne s'opère plus d'une manière extrinsèque, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou par la fascination d'un objet extérieur qui les attire et les suspend, mais par la prise de possession que Dieu fait de l'âme au dedans d'elle-même, dans son centre et sa substance; et c'est sans doute dans ce sens que sainte Térèse et les autres docteurs mystiques entendent que l'âme, à l'état d'union, est entièrement perdue en Dieu.

[1] *Traité de l'Amour de Dieu,* l. 7, ch. 2.

Quant à la suspension totale et simultanée des puissances, il semble, d'après les témoignages que nous venons d'entendre, qu'il en est de l'union comme du recueillement et de la quiétude, où cette absorption complète, que nous avons appelée silence et sommeil, n'est pas essentielle à ces divers états; elle en forme l'apogée, mais ce n'est pas ce qui les caractérise.

Également, l'union, à son point culminant, fixe toutes les puissances intérieures et les constitue à l'état de silence ou de sommeil, sans toujours s'élever jusque-là. Pour se rapprocher autant que possible de maîtres qui méritent créance, peut-être pourrait-on regarder cette apogée comme plus fréquente dans l'union que dans les degrés antérieurs, ce qui ne contredit point les déclarations de sainte Térèse et de saint François de Sales. Quoi qu'il en soit, tous s'accordent à reconnaître que la suspension totale est de courte durée [1].

III. — Si l'union, à son sommet, dure peu, elle peut se prolonger longtemps avec la seule adhésion de la volonté.

Sur ce point, écoutons encore la sainte réformatrice du Carmel [2].

« A la vérité, si j'en juge par mon expérience, cette oraison est dans les commencements de si courte durée, qu'elle se révèle moins par les marques extérieures et par l'absence de sentiment, que par l'abondance des grâces; car le feu du Soleil qui a éclairé l'âme a dû être bien ardent, puisqu'il l'a

[1] F. V. Voss, *Compend.* Scaramelli, l. 2, P. 1, c. 7, a. 1, p. 287 : Tempore unionis mysticæ omnes animæ potentiæ manent aliquo modo suspensæ, sicut S. Teresia et alii mystici doctores docent. Suspenditur intellectus, ita ut neque ad alia objecta evagari, neque circa proprios actus suos reflectere possit... Perditur voluntas, etc... Phantasia autem omnino perditur vel potius suspenditur.

Quum vero suspensio hæc et plena unio modico tempore animam teneat, una alterave potentia a profunda illa absorptione denuo expergiscitur... Et tunc suspensio et unio non est amplius quoad omnes potentias, sed quoad solam voluntatem, quæ in Deo perdita et submersa hærere pergit, dum aliæ potentiæ in peculiaribus et distinctis operationibus occupantur.

[2] *Sa Vie*, c. 18.

ainsi liquéfiée. Il est à remarquer, du moins à mon avis, que dans sa plus grande durée cette suspension de toutes les puissances de l'âme est bien courte. Quand elle va à une demi-heure, c'est beaucoup, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré. Il est vrai, il est difficile d'en juger, puisqu'on est alors privé de sentiment : j'assure cependant qu'il ne se passe guère de temps sans que quelqu'une des puissances ne revienne à elle. La volonté est celle qui maintient la toile, mais les deux autres recommencent bientôt leurs importunités. Comme la volonté demeure calme, elle les ramène et les suspend de nouveau; elles s'arrêtent encore un peu pour reprendre ensuite leur agitation naturelle. Avec ces alternatives, l'oraison peut se prolonger et se prolonge de fait pendant quelques heures. Une fois qu'elles se sont enivrées de ce vin céleste dont elles ont goûté, ces deux puissances volages reviennent facilement se réunir et se perdre avec la volonté, pour savourer un bonheur qu'elles ne trouvent point ailleurs; elles se joignent donc à la volonté, et les trois puissances jouissent alors de concert. Mais cette absorption complète de toutes les puissances, même de l'imagination, laquelle, ce me semble, est entièrement perdue, est, je le répète, de courte durée; j'ajouterai même que, ne revenant à elles qu'imparfaitement, elles peuvent rester dans une sorte de délire l'espace de quelques heures, pendant lesquelles Dieu de temps en temps les ravit de nouveau et les fixe en lui. »

IV. — L'union simple va-t-elle jusqu'à l'extase sans sortir de son rayon?

Il est admis par tous que, déjà à ce premier degré, les sens n'ont plus leur plein exercice; qu'ils demeurent, du moins ordinairement, comme engourdis et paralysés, ce qui constitue un commencement de suspension ou d'extase[1].

[1] Scaramelli, Tr. 3, c. 17, n. 159, p. 200 : Concludiamo dunque che questa unione semplice con questo smarrimento imperfetto de' sensi, che da alcuni Dottori mistici chiamasi estasi incoata, oppure imperfetta, è il primo ed

Mais la suspension peut-elle devenir complète sans franchir par cela même les limites de l'union simple?

Il suffit de s'entendre. Quand les sens extérieurs sont totalement suspendus, il est évident qu'il y a union extatique, du moins comme phénomène séparé. Mais un phénomène ne constitue pas un état. Par conséquent, si l'on considère l'union simple et l'union extatique comme des degrés distincts, on conçoit qu'une âme, encore dans le premier, touche par des actes transitoires au second, sans que l'on puisse dire pour cela qu'elle a changé d'état.

D'ailleurs, les transitions d'un degré d'oraison à l'autre sont imperceptibles, ainsi que nous l'avons fait observer en son lieu; il arrivera donc inévitablement que la fin de l'un sera le commencement de l'autre.

Mais si le phénomène de la suspension se reproduisait d'une manière persévérante, il ne devrait plus être tenu pour un accident ni comme un essai transitoire du degré supérieur; ce serait un état, l'état d'extase, et dès lors l'union simple aurait cessé pour faire place à l'union extatique.

V. — Sainte Térèse nous a décrit l'attitude du corps durant cette oraison de la simple union mystique.

« Tandis qu'elle cherche ainsi son Dieu, l'âme, dit-elle[1], se sent, avec un très vif et suave plaisir, défaillir presque tout entière, par une sorte d'évanouissement, qui peu à peu enlève au corps la respiration et toutes les forces. Elle ne peut pas même, sans un très pénible effort, remuer les mains. Les yeux se ferment sans qu'elle veuille les fermer; et, si elle les tient ouverts, elle ne voit presque rien. Si elle lit, elle ne parvient pas à articuler une lettre, ni même à la bien distinguer. Elle voit des caractères, mais, comme l'en-

infimo grado dell' unione mistica e trasformativa di amore, o della mistica Teologia, come altri la nominano.

[1] *Sa Vie*, ch. 18.

tendement ne l'aide point, elle ne sait plus lire, pour tant qu'elle le veuille. Elle entend, mais ne comprend pas ce qu'elle entend. Aussi, loin de la servir, ses sens l'incommodent et lui sont plutôt un obstacle qui empêche la pleine jouissance de ce qu'elle possède au dedans. C'est en vain qu'elle essayerait de parler : elle ne peut former une parole; et si elle y parvenait, les forces lui manqueraient pour la prononcer; car toutes les forces extérieures l'abandonnent, et celles du dedans s'accroissent, au contraire, pour lui donner une plus parfaite jouissance de sa gloire. De là une délectation extérieure très vive et très apparente. Quelque temps que dure cette oraison, jamais elle ne nuit à la santé, du moins je n'en ai jamais reçu le moindre dommage, et je ne me souviens pas que Dieu m'ait fait cette faveur, pour malade que je fusse, sans en éprouver un mieux très sensible. Comment un si grand bien pourrait-il causer quelque mal? Les effets extérieurs sont si éclatants, qu'on ne peut douter, j'en ai fait l'expérience, que si cette oraison enlève passagèrement les forces par l'excès du plaisir, c'est pour lui en laisser ensuite de plus grandes. »

Au plus fort de l'union le corps est donc comme réduit à l'impuissance. Quand elle se relâche, les sens extérieurs, de même que les facultés intérieures autres que la volonté, retrouvent un peu plus de jeu et d'action, sans toutefois recouvrer leur pleine liberté.

VI. — Quoique l'âme soit passive, même à ce premier degré de l'union mystique, cela n'empêche pas une certaine coopération, sinon dans l'acte même, du moins par le libre consentement qu'elle donne à l'étreinte divine. Et, dans le sentiment de cette rencontre, tantôt c'est le mouvement spontané de l'âme, tantôt l'attraction suave de Dieu, qui semblent dominer: au fond, c'est toujours Dieu qui opère.

Entendons encore le gracieux évêque de Genève: « Or, en l'oraison, l'union se fait souvent par manière de petits mais

frequens eslancemens et advancemens de l'ame en Dieu; et si vous prenez garde aux petits enfans unis et joincts aux tetins de leurs meres, vous verrez que de temps en temps ils se pressent et serrent par de petits eslans que le plaisir de tetter leur donne. Ainsi en l'oraison, le cœur uny à son Dieu fait maintes fois certaines recherches d'union par des mouvemens avec lesquels il se serre et presse davantage en la divine douceur... Mais d'autres fois l'union se fait, non par des eslancemens repetez, ains par maniere d'un continuel insensible pressement et advancement du cœur en la divine Bonté : car comme nous voyons qu'une grande et pesante masse de plomb, d'airain ou de pierre, quoy qu'on ne la pousse point, se serre, enfonce et presse tellement contre la terre sur laquelle elle est posée, qu'enfin avec le temps on la treuve tout enterrée à cause de l'inclination de son poids, qui par sa pesanteur la fait tousiours tendre au centre : ainsi notre cœur estant une fois joinct à son Dieu, s'il demeure en cette union et que rien ne l'en divertisse, il va s'enfonçant continuellement par un insensible progrez d'union jusques à ce qu'il soit tout en Dieu, à cause de l'inclination sacrée que le sainct amour lui donne de s'unir tousiours davantage à la souveraine Bonté [1]. »

Et au chapitre suivant [2] : « L'union se fait quelquefois sans que nous y cooperions, sinon par une simple suite, nous laissant unir sans résistance à la divine bonté, comme un petit enfant amoureux du sein de sa mère, mais tellement alangoury qu'il ne peut faire aucun mouvement pour y aller, ny pour se serrer quand il y est; mais seulement est bien aise d'estre pris et tiré entre les bras de sa mere et d'estre pressé par elle sur sa poitrine. Quelquefois nous coopérons, lors qu'estant tirez, nous courons volontiers pour seconder la douce force de la bonté qui nous tire et nous serre

[1] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 7, ch. 1.
[2] *Ibid.*, ch. 2.

à soy par son amour. Quelquefois il nous semble que nous commençons à nous joindre et serrer à Dieu avant qu'il se joigne à nous, parce que nous sentons l'action de l'union de nostre costé sans sentir celle qui se fait de la part de Dieu, lequel toutesfois sans doute nous previent tousiours, bien que tousiours nous ne sentions pas sa prevention; car, s'il ne s'unissoit à nous, jamais nous ne nous unirions à luy : il nous choisit et saisit tousiours avant que nous choisissions ny saisissions.

« Mais quand, suivans ces attraits imperceptibles, nous commençons à nous unir à luy, il fait quelques fois le progrez de nostre union, secourant nostre imbecillité et se serrant sensiblement luy-mesme à nous; si que nous le sentons qu'il entre et penetre nostre cœur par une suavité incomparable. Et quelques fois aussi, comme il nous a attirez insensiblement à l'union, il continue insensiblement à nous ayder et secourir...

« Aucunes fois, cette union se fait si insensiblement, que nostre cœur ne sent ny l'operation divine en nous ny nostre cooperation; ains il treuve la seule union insensiblement toute faite, à l'imitation de Jacob, qui, sans y penser, se treuva marié avec Lia... D'autres fois, nous sentons les serremens, l'union se faisant par des actions sensibles, tant de la part de Dieu que de la nostre. »

On ne saurait douter que saint François de Sales n'ait voulu décrire ici l'union passive : il le déclare lui-même expressément dans ce qui précède la première de ces deux citations. Après avoir donné la comparaison de l'enfant que la mère serre sur son sein et qui coopère de son mieux à cette union douce et pure, il en fait l'application en ces termes :

« Ainsi donc, Theotime, Nostre-Seigneur monstrant le tres aimable sein de son divin amour à l'ame devote, il la tire toute à soy, la ramasse, et par maniere de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur

plus que maternelle... Alors l'ame, amorcée des delices de ces faveurs, non seulement consent et se preste à l'union que Dieu fait, mais de tout son pouvoir elle coopere, s'efforçant de se joindre et serrer de plus en plus à la divine bonté; de sorte, toutes fois, qu'elle recognoit bien que son union et liaison à cette souveraine douceur depend toute de l'operation divine, sans laquelle elle ne pourroit seulement pas faire le moindre essay du monde pour s'unir à icelle. »

Remarquons avec soin cette déclaration du saint évêque, parce qu'elle énonce un des caractères propres de l'état d'union. Sous quelque forme que cette association divine se révèle, l'âme connaît avec une certitude qui dépasse tout autre sentiment que Dieu en est l'auteur et le consommateur.

La conséquence immédiate de cette conviction est de donner à l'âme la pleine assurance qu'elle est unie à Dieu par la grâce; car l'évidence de l'union entraîne manifestement celle de la sanctification. Il y aurait contradiction, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs, à supposer l'âme unie à Dieu par l'amour, et en même temps séparée de Dieu par le péché [1].

VII. — L'oraison d'union l'emporte beaucoup par ses effets sur les degrés qui la précèdent.

Le premier effet qui la caractérise est la transformation [2] de l'âme, transformation qui consiste à lui donner un sentiment plus vif de sa vie en Dieu que de la sienne propre, et de faire éclater au dehors le reflet de cette divine absorption.

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. *Theol. myst.* Disc. procemialis, t. 1, p. 52 : Hæc divina gratia ac sublimis favor unionis fruitivæ sic animæ expertæ redditur evidens, ut de eo dubitare nullatenus possit : nam in hujusmodi unione, Deus interno tactu t amplexu percipitur et quodammodo palpatur ab anima et immensos gratiæ thesauros communicat, quæ omnia manifeste videt anima, maxime Deo tunc realis suæ præsentiæ certitudinem communicante.

[2] GERSON, *de Myst. theol. specul.* cons. 41, col. 394 : Amorosa unio mentis cum Deo, quæ fit per theologiam mysticam, congrue transformatio nominatur, sicut B. Dionysius et SS. Patres locuti sunt.

Sainte Térèse compare cette transfiguration merveilleuse à celle du ver à soie, qui meurt dans le sépulcre qu'il s'est fait à lui-même et qui en sort sous une forme nouvelle, changé en blanc et léger papillon.

« Or voyons, dit-elle, poursuivant sa comparaison [1], ce que devient ce ver, lorsque, après être mort au monde dans cette oraison, il se convertit en un petit papillon blanc. O grandeur de Dieu! en quel état sort une âme qui a été plongée dans l'abîme de cette grandeur, qui a été si étroitement unie à Dieu pendant un court espace de temps qui n'arrive jamais à une demi-heure! Je vous dis en vérité que cette âme ne se connaît plus elle-même; entre ce qu'elle était et ce qu'elle est, il y a autant de différence qu'entre un ver difforme et un papillon blanc. Elle ne sait comment elle a pu mériter un si grand bien, ni d'où il a pu lui venir; car elle ne peut douter qu'il ne soit au-dessus de ses mérites. Elle se voit avec un tel désir de louer le Seigneur, qu'elle se voudrait mettre en pièces et mourir pour Lui de mille morts. Elle se sent bientôt une ardeur qui la tourmente d'entreprendre de grands travaux, sans pouvoir la satisfaire. Elle sent se multiplier ses désirs de pénitence, de solitude, que Dieu soit connu de tous, d'où lui vient une douleur extrême de le savoir offensé...

« Oh! qui pourrait voir sans louer Dieu l'inquiétude de ce petit papillon, quoiqu'il n'ait jamais goûté de sa vie plus de calme et de paix? Il ne sait où aller ni où s'arrêter; et après avoir joui d'un tel bien, tout ce qu'il voit sur la terre le désenchante, principalement quand Dieu lui a donné à plusieurs reprises de ce vin qui l'enivre, et qui, à chaque fois, redouble ses merveilleux effets. Il compte maintenant pour rien le travail qu'il faisait, n'étant encore qu'un ver, et qui consistait à former peu à peu le tissu de sa coque. Des ailes lui

[1] *Chât. int.,* 5e Dem., ch. 2.

sont venues : comment, pouvant voler, se contenterait-il d'aller pas à pas? Tout ce qu'il peut faire pour Dieu ne lui semble rien, eu égard à ses désirs. Il ne s'étonne guère de ce qu'ont enduré les Saints, connaissant déjà par expérience comment Notre Seigneur assiste et transforme tellement une âme, qu'elle ne paraît plus être la même ni conserver sa figure, tant la faiblesse qu'elle se sentait autrefois pour la pénitence est changée en force. L'attachement aux parents, aux amis, aux choses de ce monde, dont ni ses actes, ni ses résolutions, ni ses désirs n'avaient pu venir à bout, et qui lui semblait redoubler à mesure qu'elle faisait plus d'efforts pour le rompre, maintenant elle le domine si bien, que, si quelque chose lui coûte, ce sont les rapports qu'elle est obligée de garder pour ne pas aller contre Dieu. Tout la fatigue, parce qu'elle a connu par expérience que les créatures ne peuvent lui donner le vrai repos. »

La joie accompagne toujours cette rencontre ineffable; mais elle peut éclater au dehors, ou demeurer contenue dans le secret de l'âme. Son intensité produit ordinairement le transport de l'ivresse, lequel, comme nous l'avons déjà dit, peut être une préparation à l'union mystique et peut également en être une suite.

Enfin, on retrouve dans l'union les effets de toutes les oraisons qui la précèdent, mais portés à un degré suréminent [1].

[1] Alvarez de Paz, l. 5, P. 3, c. 5, t. 6, p. 566 : Effectus unionis iidem sunt omnino, licet in altiori gradu, cum his quos in quiete retulimus. In ea anima tanta dulcedine et delectatione repletur, ut vix absque ruptione corporis eam sustinere videatur... Pars inferior animæ remanet blandissima et mira teneritudine repleta, qua tota in dulces lacrymas resolvitur, et desideriis rerum cœlestium urgetur. Repletur etiam tunc anima indicibili pace quam nullus eventus turbat, et serenitate quam nihil adversum obnubilat. Roboratur ad adversa et difficilia, ita ut nihil animam ab eo possit avertere quod Deo gratum esse conceperit. Zelo et desiderio salutis animarum accenditur... Profundissima humilitate perficitur... Tandem hic excitantur in anima desideria carnem deserendi, etc.

VIII. — Si grande que soit l'intimité qui s'établit entre Dieu et l'âme dans l'état d'union, elle ne va pas jusqu'à rendre impeccable. Tant que dure l'épreuve, l'homme garde la triste puissance de s'éloigner de Dieu.

C'est en particulier ce qu'affirme sainte Térèse; mais elle déclare que la grâce de l'union est telle, que Dieu ne peut permettre qu'elle soit inutile; et que, si elle ne sert pas au sujet qui la reçoit, elle sera profitable à d'autres [1].

Et ailleurs [2], la sainte, s'adressant aux âmes qui ont été élevées à cet état, leur parle ainsi : « Ames chrétiennes que le Seigneur a portées à ces hauteurs, pour son amour, je vous en conjure, ne vous négligez pas, mais évitez les occasions de chute; car l'âme en cet état n'est pas si forte qu'elle puisse se mettre en péril, ainsi qu'elle le pourrait faire après la conclusion du mariage, qui forme la sixième demeure. Ici, la communication divine n'a été, comme on dit, qu'une première entrevue, et il n'y a pas d'efforts que le démon ne tente pour en empêcher les effets et traverser cette alliance. Lorsqu'elle est faite, voyant l'âme entièrement soumise à l'Époux, il n'est plus aussi hardi; il redoute sa fidélité, parce qu'il sait par expérience que les assauts tournent à sa honte et profitent à ceux qu'il attaque. J'ai connu, mes filles, des âmes fort élevées, parvenues à cet état, que le démon a gagnées de nouveau par ses prestiges et ses ruses, tout l'enfer concourant à cette ruine; car, je vous l'ai dit bien des fois, ce n'est pas une âme qui se perd ici, mais une multitude. L'ennemi en a déjà l'expérience; il sait comme nous le grand nombre d'âmes que Dieu attire à lui par une seule. »

La première manière dont le démon a coutume de tenter ces âmes, sainte Térèse vient de nous le dire, est d'exagérer leur force et leur sécurité, et de les engager dans des occasions difficiles où elles succomberont.

[1] *Chât. intér.*, 5e Dem., ch. 3.
[2] *Ibid.*, ch. 4.



Une autre tentation non moins périlleuse, et que sainte Térèse signale également [1], est d'insinuer la négligence des petites choses. Ces infidélités légères obscurcissent peu à peu l'entendement, refroidissent la volonté, ravivent les tendances naturelles, en particulier l'esprit propre, qui se substitue insensiblement à l'esprit de Dieu, ou les affections du cœur qui inclinent vers les créatures [2], jusqu'à ce qu'enfin Dieu, n'étant plus le maître, se retire et se sépare.

Quand il ne réussit pas à jeter dans les occasions dangereuses et à inspirer le mépris des choses moindres, l'ennemi tâche du moins de porter l'âme à quelque complaisance intérieure, et rien peut-être ne contriste et n'éloigne le divin Époux comme les dilatations de la vanité dans une opération tout à fait surnaturelle et gratuite, où tout est dû à sa libéralité et à son amour [3].

IX. — L'ensemble des caractères que nous venons d'assigner à l'union peut suffire à la faire reconnaître, quand l'âme a parcouru successivement les degrés qui la précèdent. Mais cette ascension ne se déroule pas aussi méthodiquement dans les âmes que dans les traités de Mystique ; voilà pourquoi, dans la plupart des cas, l'appréciation serait d'une difficulté extrême, si l'on devait prononcer seulement d'après les notions et les effets que nous avons exposés.

[1] *Chât. intér.*

[2] Scaramelli, Tr. 3, c. 18, n. 173, p. 205 : La seconda cagione può essere l'affezionarsi l'anima ad alcuna cosa che non sia Dio. È vero che Iddio è sposo amantissimo dell' anima; ma è ancora gelosissimo della sua sponsa; vuol solo regnare nel di lei cuore e tutto vuole possederlo. Se questa cominci a rivolgersi ad altro oggetto con suoi affetti, egli tosto si ritira da lei, amareggiato dalla sua poca fedeltà, e comincia subito à rompere i trattati dello sposalizio che per mezzo delle passate unioni eransi si bene incamminati.

[3] *Ibid.* La quinta cagione e il più delle volte qualche compiacenza che si prenda l'anima dei doni di Dio, qualche confidenza che abbia in sè stessa e nella sua virtù; il che se riduce alla mancanza di una più profonda umiltà. Non vi è cosa forse che più di questa disgusti lo Sposo divino e che l'induca a fare qualche ritirata pur troppo funesta all' anima incauta.

Les effets de l'union sont, au fond, du même genre que ceux des états inférieurs, sauf l'intensité, qui suit des proportions croissantes. Mais il n'y a aucune répugnance à ce que les résultats de la quiétude, par exemple, soient ou paraissent plus éclatants dans une âme que, dans une autre, ceux de l'union.

Pareillement, distinguer l'union de la simple présence n'est pas aussi aisé dans le secret de l'âme que lorsqu'il s'agit des corps. Dès les premières suavités de l'oraison infuse, et même de la contemplation active, il semble à la plupart des âmes qui reçoivent ces faveurs que Dieu les compénètre, et que c'est au plus profond d'elles-mêmes qu'il répand ces délices qui les enivrent. Comment ne pas croire à l'union au sein de telles jouissances ?

Aussi, observe le P. Scaramelli[1], « à peine se trouve-t-il une âme qui, après avoir commencé à goûter Dieu dans quelque degré d'oraison infuse, de quiétude, de recueillement, de silence, d'ébriété, de sommeil spirituel, ne se croie, au premier sentiment de suavité intérieure qu'elle éprouve, déjà unie à Dieu d'une étroite union d'amour. »

Pour reconnaître cette union il faut donc recourir à des signes plus authentiques et plus décisifs.

L'auteur italien que nous venons de citer en indique plusieurs au directeur spirituel.

Il lui fait d'abord observer que peu d'âmes arrivent jusqu'à l'union, et que ce n'est jamais qu'après avoir subi les purifications les plus sévères et s'être grandement avancées dans la perfection[2].

Que le fait soit rare, cela importe et éclaire peu : les cas à

[1] Tratt. 3, c. 18, n. 167, p. 203.

[2] SCARAMELLI, Tratt. 3, c. 18, n. 167, p. 203. Sappia dunque il Direttore che l'unione mistica di amore anche nel grado più basso quale è l'unione semplice, di cui abbiamo ora ragionato, a poche anime si concede, e queste (parlo di legge ordinaria), sogliono essere molto purgate e molto avvantaggiate nelle perfezzione.

décider peuvent être de ceux où l'union existe. La haute perfection est tout au plus une marque négative, et Dieu peut accélérer la marche de l'âme par l'abondance exceptionnelle de sa grâce et par la rigueur des purifications passives.

Ces épreuves passives elles-mêmes ne renseignent pas toujours infailliblement. Il est vrai que l'oraison d'union n'est accordée qu'aux âmes qui ont subi la purification des sens et celle de l'esprit. Tant que cette épreuve n'est pas accomplie, on peut tenir pour certain que l'union n'existe pas, sinon comme fait transitoire, lequel pourrait absolument avoir lieu en dehors des conditions ordinaires, du moins comme état d'oraison. Mais la purification de l'esprit qui doit précéder l'union mystique, peut la devancer et se produire au début même de la contemplation.

Cette première marque ne serait donc pas entièrement ni constamment péremptoire.

Une autre, apportée par le même auteur, nous paraît encore moins pratique. Elle consiste en ce que l'âme unie se perd en Dieu avec toutes ses puissances[1]. Car premièrement nous avons déjà, avec sainte Térèse et saint François de Sales, contesté à l'union ce caractère distinctif de lier toutes les puissances ; et en second lieu, l'union emporterait-elle cette ligature, comment distinguer la perte des puissances qui se ferait dans cet état, de la suspension totale qui peut avoir lieu dans la quiétude, l'ivresse et les autres transports mystiques ?

A ne considérer que la plénitude de la suspension, il nous semble difficile de préciser la différence.

La troisième marque est la certitude intime, profonde, inébranlable, donnée à l'âme dans l'union, que Dieu lui est non seulement présent, mais uni, véritablement uni[2]. De

[1] Scaramelli, Tratt. 3, c. 18, n. 168, p. 203 : La prima cosa si è, se l'anima rimane nell' orazione che fa con tutte le sue potenze perduta in Dio.

[2] *Ibid.,* n. 169. La seconda cosa che deve esaminare il Direttore, per chia-

tous les indices, celui-ci nous paraît le plus sûr et le plus distinctif.

Cette apparition de Dieu au centre même de l'âme apporte avec elle son témoignage et son évidence, au point qu'il devient impossible à l'âme de douter un instant que Dieu ne soit en elle, ainsi que sainte Térèse nous l'atteste d'elle-même [1], et qu'elle le déclare à plusieurs reprises dans ses écrits.

« Dieu, dit-elle [2], s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière, que lorsqu'elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle; et cette vérité lui demeure si fermement empreinte, que, passât-elle plusieurs années sans recevoir de Dieu cette grâce, elle ne peut ni l'oublier ni en douter, indépendamment des effets dont nous parlerons plus tard, parce que c'est un point d'une grande importance.

« Mais, me direz-vous, comment l'âme a-t-elle vu ou entendu cela, puisque en cet état elle ne voit ni n'entend?— Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, non par une vision, mais par une certitude qui demeure dans l'âme, et que Dieu seul peut y mettre. Comment ce que nous n'avons point vu peut-il nous rester avec cette certitude? A cela je n'ai rien à répondre, sinon que c'est l'œuvre de Dieu; ce que je sais bien, c'est que je dis la vérité; et qui n'aura pas cette certitude, j'assure qu'il n'a pas été en l'union entière de l'âme avec Dieu, mais seulement de quelqu'une des puissances, ou par quelque autre des

rirsi se l'anima che dice essere unita a Dio nell' orazione, sa veramente già pervenuta all' unione di amore, ha da essere l'osservare se in una tal anima dopo l'orazione rimanga una certezza infallibile ed indelebile che ella è stata con Dio e Iddio con esso lei, di modo che non possa discredere una tal verità, ancorchè voglia, e anchorchè siale da altri contrastata, e quantunque passino mesi ed anni duplicati, mai però non si parta da lei una persuazione si ferma.

[1] *Sa Vie,* ch. 18.

[2] *Chât. int.,* 5[e] Dem., ch. 1.

nombreuses et diverses faveurs que Dieu fait à l'âme. »

Cependant ces déclarations subjectives et personnelles ne peuvent être le dernier mot de la certitude et de la direction : il reste à discuter si la personne est vraiment digne de foi et exempte d'illusion, et pour cela il faut apprécier la situation dans son ensemble, les épreuves subies, les premières initiations, le chemin parcouru, la conviction intime que l'union s'est accomplie, les résultats qui l'attestent.

En résumé, quand une âme, élevée à la contemplation et en qui tout révèle la sincérité, une vertu solide, la domination divine, a traversé la double purification des sens et de l'esprit, et qu'elle a, pendant un temps plus ou moins long, stationné dans les premiers degrés de l'oraison infuse ; que, d'autre part, elle affirme avec l'accent d'une pleine et indestructible certitude, non plus seulement la présence, mais l'union intérieure et réelle de Dieu au plus profond d'elle-même, et que des effets merveilleux de transformation trahissent une ascension nouvelle et plus sublime, il n'est plus permis de douter que cette âme n'ait été véritablement élevée à l'union.

CHAPITRE XIX

CINQUIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

L'UNION EXTATIQUE

L'union extatique entraîne l'entière aliénation des sens extérieurs. — Ses trois degrés : l'extase, le ravissement et le vol d'esprit; leur différence et leurs rapports. — Les fiançailles spirituelles et leur cérémonial. — Les effets de l'union extatique. — Perfection qu'elle requiert ou qu'elle apporte.

I. — L'union simple laisse libres les sens extérieurs ou ne les suspend qu'à demi, par une sorte d'engourdissement et de somnolence. L'union extatique les lie entièrement, en concentrant toute l'activité de l'âme sur l'objet intérieur de la contemplation.

Le sentiment de l'union divine devient donc ici plus intense, et absorbe à ce point les forces de l'âme, qu'il va jusqu'à lui ôter la conscience de ses opérations organiques et vitales dans le corps. Parfois même il semble l'en retirer tout à fait, soit en rompant le lien qui les unit, ce que quelques docteurs regardent comme possible; soit, ce qui paraît plus vraisemblable, du moins en principe, parce que l'âme devient incapable de produire aucune manifestation sensiblement appréciable dans l'organisme qu'elle habite et qu'elle vivifie.

Nous considérerons plus tard l'extase comme simple phénomène mystique, et nous en préciserons les caractères, les causes, les effets, la durée. Nous l'envisageons présentement en tant que forme et état de la vie contemplative. Distinction très importante ; car on peut subir l'extase avant d'avoir été élevé à l'union extatique, sans même qu'il soit jamais donné d'y parvenir.

Comme degré spécial de l'oraison passive, l'extase consiste dans un sentiment tellement vif de l'union divine, qu'il entraîne la complète aliénation des sens. Ce transport qui retire l'âme de la région organique pour l'absorber dans le monde invisible, c'est Dieu même qui le détermine et l'opère par une sorte d'assomption de l'âme au-dessus d'elle-même, sous les rayons de la lumière surnaturelle qui l'inonde et les ardeurs de l'amour qui l'invite et la presse.

II. — On distingue dans l'union extatique trois degrés : l'extase proprement dite, le ravissement et le vol d'esprit[1].

L'extase retire l'âme des choses extérieures, l'élève et la fait s'écouler en Dieu insensiblement et tranquillement, comme si elle s'endormait sur le sein de sa bonté.

Le ravissement s'empare de l'âme avec impétuosité et violence, l'abstrait soudainement de toutes les impressions externes, et la précipite, palpitante d'une sorte de stupeur divine où se mêlent l'étonnement et l'amour, vers la vision qui la subjugue par sa grandeur, son éclat et sa beauté.

Le vol d'esprit, que sainte Térèse mentionne à diverses reprises dans ses écrits, est un ravissement d'une énergie spéciale qui produit dans l'âme une absorption plus profonde et une élévation plus sublime.

Les auteurs mystiques confondent souvent ces dénomina-

[1] S. Liguori, *Prax. confess.* n. 137, p. 185. In hac unione desponsationis tres sunt alii gradus diversi, scilicet, extasis, raptus, et elevationis spiritus.

tions[1], et sainte Térèse elle-même, dont l'autorité est ici sans égale[2], observe qu'on les applique fréquemment à une seule et même réalité. « Je voudrais bien, avec l'aide de Dieu, dit-elle dans sa Vie[3], pouvoir expliquer la différence qu'il y a entre l'union et le ravissement ou élévation, ou ce qu'on appelle vol d'esprit, ou encore rapt, ce qui est tout un ; car ces différents noms, auxquels il faut joindre celui d'extase, expriment une même chose. »

Cependant la sainte les distingue avec soin comme des façons diverses pour Dieu d'envahir l'âme et de la dominer, et nous pouvons, d'après son enseignement, préciser la différence qui caractérise ces degrés.

L'union extatique diffère de l'union simple en ce que celle-ci laisse une certaine conscience de la vie organique, ainsi que nous l'avons dit au chapitre précédent, tandis que l'extase emporte toujours l'entière aliénation des sens.

L'extase se distingue du ravissement proprement dit par la manière dont s'opère la suspension mentale. Dans l'une, elle se produit avec une suavité douce et calme, comme une sorte d'écoulement tranquille et délicieux en Dieu, qui retire l'âme à son insu du commerce extérieur des créatures; dans l'autre, Dieu s'abat soudainement sur l'âme et l'arrache avec une violence impétueuse et enivrante au sentiment de la vie corporelle et sensible. Sainte Térèse compare cette oraison à un tourbillon qui soulève et emporte, et à un aigle qui entraîne dans son vol. « Toute résistance, dit-elle[4], est impos-

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 3, D. 1, a. 3, p. 90 : Oratio raptus idem omnino est, apud doctores mysticos, ac volatus seu elevatio spiritus, et extasis.

[2] S. JEAN DE LA CROIX, *Cant. spir.* 13e *Cant.*, p. 429 : Ce serait ici le lieu de parler de ces différentes extases. Mais, comme je n'ai dessein que d'expliquer ces cantiques, je laisse ce travail à quelque autre qui s'en acquittera mieux que moi. Joint que notre bienheureuse mère Térèse de Jésus a écrit admirablement de ces matières, et j'espère de la bonté divine que ses ouvrages seront imprimés et donnés au public sous peu de temps.

[3] *Sa Vie,* ch. 20, *initio.*

[4] *Ibid.*



sible; car le plus souvent, sans qu'aucune pensée prévienne ou dispose, c'est une impétuosité si soudaine et si forte, qu'on se sent enlevé par cette nuée ou par cet aigle puissant, et transporté on ne sait où. »

Quand l'irruption se produit avec une violence qui jette l'âme dans la stupeur et un frémissement de crainte involontaire, le ravissement devient élévation ou vol d'esprit. Au moment où elle est ainsi envahie et absorbée, l'âme se sent sous l'empire d'une puissance irrésistible; parfois même le corps suit le mouvement qui emporte l'âme, et est soulevé de terre comme par une attraction divine qui l'affranchit des lois de la pesanteur.

« Il y a une autre sorte de ravissement que j'appelle vol d'esprit, dit encore sainte Térèse[1], le même, quant à la substance, mais bien différent néanmoins par la manière dont il se fait sentir à l'intérieur. C'est que quelquefois l'âme ressent soudainement un mouvement si prompt, et l'esprit est emporté avec tant de vitesse, qu'elle en éprouve un grand effroi, surtout dans les commencements... Pensez-vous que ce soit un léger trouble pour une personne en pleine possession d'elle-même, de se voir enlever son âme, et quelquefois son corps avec elle, ainsi que nous le lisons de quelques saints, sans savoir ni où elle va, ni qui l'enlève, ni comment cela se fait? car, au moment où se déclare ce mouvement instantané, on n'a pas une entière certitude qu'il vient de Dieu. Mais, direz-vous, il n'y a donc pas moyen de résister? Non, en aucune manière; et c'est même pis quand on le tente, ce que je sais d'une personne qui l'a expérimenté. » — C'est d'elle-même que la sainte parle ici.

N'oublions pas que nous traitons de l'union mystique. A chacun de ces trois degrés, l'âme, entièrement retirée des impressions extérieures, se sent non seulement transportée

[1] *Chât. int.,* 6e Dem., ch. 5.

en Dieu, mais, c'est le propre de ces états, unie à Dieu : dans l'extase, par un doux et tranquille écoulement; avec une véhémence forte et soudaine, dans le ravissement; enfin, dans le vol d'esprit, par une irruption impétueuse et irrésistible.

Quoique nous devions revenir sur ce point, lorsque nous décrirons les effets de l'extase, remarquons ici qu'elle peut déterminer dans l'âme une élévation croissante, la retirant d'abord simplement de la servitude des organes et laissant libre l'imagination ; puis suspendant l'exercice des sens intérieurs et plongeant l'âme dans une lumière purement intellectuelle ; l'élevant enfin jusqu'à des hauteurs qui approchent ou font partie de la vision béatifique.

Si l'on voulait mettre entre les trois formes extatiques que nous avons indiquées, non seulement une différence de mode, mais encore une gradation de perfection, on pourrait appeler extase la simple aliénation des sens; ravissement, la suspension des puissances intérieures; et vol d'esprit, ces communications sublimes qui tiennent plus de la gloire que de la simple contemplation, quoiqu'il nous paraisse plus exact de s'en tenir à la distinction communément assignée.

Mais alors ces trois formes feraient-elles également partie de l'union extatique? — Il ne saurait y avoir de doute qu'à l'égard de la simple extase, et la question revient à ceci : l'état d'union entraîne-t-il la suspension de toutes les puissances intérieures? Question déjà posée et résolue dans un sens négatif, au chapitre précédent.

Il faut admettre avec tous les mystiques qu'à mesure qu'on s'avance vers la contemplation unitive et consommée, l'imagination est de plus en plus liée, et que la vie mystique participe du dégagement et de l'élévation des esprits purs. Mais, de là à exclure toute opération d'imagination, soit naturelle, soit miraculeuse, il y a loin. C'est précisément ce qui nous confirme dans notre sentiment, car il nous serait

facile d'établir par les faits[1] que plusieurs âmes contemplatives, en particulier sainte Térèse, ont plus d'une fois joui de l'union et de l'extase sans autre suspension que celle de la volonté, et que dans cet état elles ont reçu des visions et des paroles imaginaires; or l'on sait qu'au plus haut point de l'extase et avec l'entière ligature des puissances, l'âme n'est accessible que par des communications intellectuelles.

III. — Les auteurs mystiques s'accordent généralement[2] à placer les fiançailles spirituelles dans l'union extatique.

« Pour conclure ces fiançailles, ce que j'estime avoir lieu dans les ravissements qu'il donne à l'âme, dit sainte Térèse[3], Dieu la retire de ses sens, parce qu'elle ne pourrait, en y demeurant unie, se voir si proche de cette suprême Majesté sans entrer dans une frayeur qui lui coûterait peut-être la vie. »

Les fiançailles sont la promesse réciproque d'un prochain mariage. De la part de Dieu, c'est l'assurance donnée à l'âme qu'il l'élèvera bientôt au titre glorieux d'épouse, et qu'il se l'associera dans une union stable et permanente.

C'est ordinairement dans une vision intellectuelle que s'accomplit cet ineffable prélude de l'alliance mystique. Tout ici est spirituel et divin: on comprend que Dieu ne se présente à l'âme que dégagé de toutes les images sensibles[4]. A ces hauteurs où le démon n'atteint point, l'extase est toujours sûre, et l'âme ne peut douter que c'est Dieu même qu'elle rencontre[5].

[1] Scaramelli, Tr. 3, c. 21, n. 199, p. 215 : Ed in fatti sapiamo esse stati perciò concessi a S. Pietro, S. Giovanni, ad Ezechiello, ad altri profeti, e ad altre anime di molto eminente santità.

[2] Schram, § 229, schol. 2, t. 1, p. 546. — Scaramelli, Tratt. 3, c. 22, n. 210, p. 220. — Verhaege, l. 2, sect. 1, ch. 11, p. 216.

[3] *Chât. int.*, 6e Dem., ch. 4.

[4] Scaramelli, Tratt. 3, c. 22, n. 212, p. 220 : Essendo Iddio puro spirito, non può l'anima unirsi a lui in visione oculare o immaginaria; ma deve unirsi in estasi ed in ratto col puro spirito : e però non in altro modo che in puro spirito possono propriamente celebrarsi tali sponsali.

[5] Jos. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* Tr. 5, n. 222, p. 141 : Excedit raptus

Parfois cependant les fiançailles s'accomplissent dans une haute vision imaginaire où Notre-Seigneur se révèle sous des dehors sensibles, ou même dans une apparition corporelle. L'histoire des saintes âmes présente fréquemment de ces sortes de récits et nous fait connaître le cérémonial ordinaire de ces divines promesses.

Sainte Ivette [1], recluse, est parée par les anges et présentée à son Époux dans un ravissement suave. L'Enfant Jésus apparaît à sainte Rose de Lima [2], et lui adresse ces douces paroles : « Rose de mon cœur, sois mon épouse. »

Sainte Gertrude [3], déjà fiancée, reçut à plusieurs reprises, dans son âme, un baiser d'une incomparable suavité. Ceux qui ont lu les pages inspirées du sacré Cantique [4], et ceux-là particulièrement qui ont étudié les symboles et les mystères de la vie mystique [5], ne s'étonneront point de ces formes humaines du divin amour.

Sainte Catherine de Bologne donne elle-même le baiser à l'Enfant Jésus, dans une apparition délicieuse, et, après plusieurs siècles, la trace miraculeuse en subsiste encore sur les lèvres et le visage de la bienheureuse, dont la chair

omnem dæmonis potentiam, qui nequit immediate sibi spirituales potentias subripere; nec similiter bonus angelus potest; hoc enim solius Dei est.

[1] Hugues de Flore, BB. 13 jan., t. 2, p. 158, n. 68 : Testata est sic se circumornatam varietate coronatamque gloria et honore, angelorum obsequio deductam, et adductam ante thronum Dei et Agni, offerentibus eam Domino sic Angelis paratam et ornatam tanquam sponsam viro suo.

[2] Léonard Hansen, BB. 26 aug., t. 39, p. 928, n. 140 : Erupit tandem puerulus Jesus in hoc canticum dramatis : Rosa cordis mei ! tu mihi sponsa esto.

[3] Jean Lansperg, *Revel. S. Gertrud.*, lib. 2, c. 22, p. 135. Et sæpius experta sum (pro quo tibi gratiarum actiones in unione mutui amoris semper venerandæ Trinitatis offero) dignationem præsuavissimi osculi tui, in tantum quod quandoque sedenti mihi et intendenti tibi in intimis, et legenti Horas canonicas, seu vigilias pro defunctis, sæpe inter unum psalmum decies vel pluries prædulce osculum infixisti ori animæ meæ, osculum quod omne aromaticum excedit et mellis poculum.

[4] *Cant.* I, 1. Osculetur me osculo oris sui.

[5] Cf. Martin. Kempius, *De Osculis*, Dissert. 3. *De Osculo mystico*, p. 26. — Francfort, 1680.

virginale, toujours exempte de corruption, mais décolorée, garde à cet endroit une teinte plus vive. Voici en substance ce prodige, d'après la relation que la sainte en fit elle-même[1].

La nuit de Noël de l'an 1435, tandis qu'elle priait dans l'église de son monastère, à minuit, heure à laquelle on croit que le Sauveur naquit, la divine Mère lui apparut, tenant entre ses bras l'adorable Enfant enveloppé de langes à la façon des nouveau-nés. Elle vint à elle, et, avec une bonté extrême, elle déposa son Fils en ses mains. La servante de Dieu, ravie de posséder Celui qu'elle reconnaissait pour le vrai Fils du Père éternel, l'étreignit avec une indicible joie, le pressa contre son cœur et approcha son visage de sa bouche divine, ce qui lui causa un tel enivrement, que son âme semblait se fondre de plaisir, comme la cire fond aux rayons du soleil. « Cette vision, dit la sainte, ne se passa pas en songe, elle ne fut pas imaginaire, ni aperçue dans un transport de l'esprit; ce fut une apparition véritable et réelle, sans image et sans voile. » Cependant, lorsque la vierge approcha son visage de la bouche de l'Enfant, il disparut aussitôt, la laissant inondée d'une suavité ineffable, dont le seul souvenir produisait un tressaillement extraordinaire dans son cœur et dans tout son corps.

Dieu se plut à manifester combien cette faveur avait été réelle et divine. Les lèvres et la joue qui avaient touché la face du Sauveur restèrent colorées d'une rougeur charmante

[1] GRASSET, BB. 9 mart., t. 8, p. *57, n. 47-49 : Præsto ei fuit venerabilis Dei Mater parvulum in amplexu tenens Jesum, ita fasciis involutum ut infantes recenter nati solent, et ad antedictam Christi ancillam accedens, cum benigne admodum in ejus amplexum tradidit. Quæ sciens illum esse verum æterni Patris Filium, incredibili cum gaudio amplexum ei tulit, strinxit ad pectus, illiusque ori suam admovit faciem... Nam visio hæc non in somnis, non imaginaria, non per mentis excessum fuit; sed aperta veraque, ac sine phantasmate aut aliquo velamine manifestata. Ubi tamen suum in Infantis faciem os demisit, omnis illa visio evanuit... Labra eaque faciei pars quæ sacras genas contingere meruerunt, insolitum ex eo contactu traxere candorem, etc.

que la mort même devait respecter; et ceci, ajoute son biographe, est d'autant plus merveilleux que la bienheureuse, pendant sa vie, avait le teint hâlé, et qu'après sa mort son visage est devenu d'une couleur livide et sombre. De plus, à partir de ce moment, son haleine exhala une odeur si suave, que les religieuses et les autres personnes avec lesquelles elle conversait en étaient dans l'admiration. Ce qui fut plus sensible encore la nuit même où se fit l'apparition; car, dès que Catherine parut au milieu de ses sœurs pour chanter Matines, le chœur se trouva tout à coup embaumé d'un parfum céleste qui délectait les sens et répandait dans les âmes une joie salutaire.

C'est ainsi que Dieu justifie par des miracles les miracles de sa tendresse envers les âmes.

Le signe sensible le plus fréquemment répété, dans les fiançailles spirituelles, est celui de l'anneau.

Il est raconté de sainte Colette qu'elle le reçut des mains de saint Jean l'Évangéliste[1]. La bienheureuse Osanne de Mantoue[2], la bienheureuse Marguerite Faventine[3], sainte Madeleine de Pazzi[4], sainte Angèle de Foligno[5], la vénérable mère Agnès de Langeac[6], et d'autres encore furent hono-

[1] Et. de Juliers, BB. 6 mart., t. 7, p. 554, n. 66 : Dulcissimus ille Joannes Evangelista... detulit eidem annulum quemdam aureum, ex parte summi Regis, illum sibi præsentans et imponens digito tanquam ejusdem sponsæ, qui princeps est virginitatis et munditiei.

[2] F. Sylvestre de Ferrare, BB. 18 jun., t. 24, p. 579, n. 97 : Osannæ manum Maria Virgo apprehendens, ad Filium porrigit : ille vero in ejus annularem digitum annulum immittens eam sibi haud mediocri plausu sponsam dicavit... Adusque extremos dies in digito annulum sibi ab Christo traditum gestavit, eratque suis oculis manifestus, tametsi ceteros lateret.

[3] Pierre de Florence, BB. 26 aug., t. 39, p. 850, n. 11 : Apparens ei Sponsus ejus cum multa jucunditate, annulum pretiosum in manu tenens, et dixit ei : Veni, sponsa dilecta, accipe arrham desponsationis æternæ; et annulo eam digito subarrhavit.

[4] Vinc. Puccini, BB. 25 maii, t. 19, p. 227, n. 188 : Claro signo indicavit quod esset a Jesu desponsata : quando quidem protenso dextero brachio manum porrexit, ejusdemque dexteræ manus digitum annularem extulit.

[5] Arnaud, BB. 4 jan., t. 1, p. 205, n. 120 : Desponsavit annulo sui amoris.

[6] De Lantages, *Vie de la vén. mère Agnès,* 2e P., c. 7, n. 3, t. 1, p. 387 :

rées par Notre-Seigneur lui-même de ce symbole de la fidélité nuptiale.

Le bienheureux Raymond de Capoue[1] nous fait connaître avec quelle pompe cette faveur fut accordée à sainte Catherine de Sienne. Le Sauveur lui apparut escorté de la bienheureuse Vierge Marie, de saint Jean l'Évangéliste, de l'apôtre saint Paul, de son père en religion saint Dominique, et de David portant le psaltérion sacré. Tandis que ce prophète tirait d'harmonieux accords de son instrument, la Mère de Dieu, prenant la main droite de la vierge et la présentant à son Fils, lui demandait de l'élever à la dignité d'épouse. Le Verbe éternel agréa cette prière, prit de sa main un anneau d'or incrusté tout autour de quatre perles et au milieu d'un diamant d'une grande beauté, et le passa au doigt annulaire de la vierge, en lui disant : « Je te rends mon épouse, l'épouse de ton Créateur et de ton Sauveur, dans la foi que tu garderas inviolable jusqu'au jour où tu célébreras tes noces éternelles avec moi dans le ciel. » Et la vision disparut; mais l'anneau resta au doigt de l'heureuse fiancée, visible pour elle seule, mais pour elle toujours visible.

En présence de la mère prieure et de toute la communauté, elle prononça les saints vœux, et reçut le voile noir avec un anneau au doigt pour marque du saint mariage qu'elle contractait avec le Fils de Dieu. Au même temps que cela se passait, Notre-Seigneur lui apparut, qui lui mit, invisiblement au monde, une autre bague incomparablement plus belle. On s'aperçut bien par sa contenance de recueillement et par les larmes qu'elle versa pendant toute l'action, que son divin Époux opérait en elle quelques grands effets de grâce.

[1] BB., 30 april., t. 12, p. 890, n. 114 et 115 : Virgo Dei Genitrix, virginis dexteram sacratissima sua cepit manu, digitosque illius ostendens ad Filium, postulabat ut eam sibi desponsare dignaretur in fide. Quod Dei unigenitus gratissime annuens, annulum protulit aureum habentem in circulo suo quatuor margaritas ac adamantinam gemmam superpulcherrimam etiam sua summitate inclusam. Quem digito annulari dexteræ virginis dextera sua supersacra imponens : Ecce, inquit, desponso te Creatori et Salvatori tuo, in fide quæ, usquequo in cœlis tuas mecum nuptias perpetuas celebrabis, semper conservabitur illibata... His dictis, disparuit visio, sed semper remansit annulus ille in digito, non quidem secundum visionem

On retrouve à peu près le même cérémonial dans les fiançailles d'une autre fille de saint Dominique, du même nom, sainte Catherine de Ricci [1].

« Le 9 avril 1542, le jour de Pâques, Catherine se trouvant dans sa cellule, vers l'aube matinale, Jésus-Christ lui apparut couvert de gloire avec une croix resplendissante sur l'épaule et une couronne magnifique sur la tête, accompagné de la glorieuse Vierge Marie sa Mère, de sainte Marie-Madeleine, de saint Thomas d'Aquin et d'un autre bienheureux de son ordre. Sa cellule se remplit aussitôt d'une lumière éblouissante et d'une multitude d'anges gracieusement vêtus, qui se tenaient rangés avec ordre dans l'air, portant dans leurs mains divers instruments de musique. A la vue de tant de majesté, Catherine fut saisie d'une grande crainte, et, ayant accompli les prescriptions de l'obéissance, elle se prosterna trois fois contre terre pour adorer Jésus. Alors la très sainte Mère de Dieu pria son divin Fils de vouloir bien prendre Catherine pour son épouse. Jésus y consentit avec empressement, et tandis que la très sainte Vierge lui présentait la main de son humble fiancée, il tira de son propre doigt annulaire un brillant anneau, qu'il plaça lui-même à l'index de la main gauche de Catherine, en lui disant : « Ma fille, reçois cet anneau comme un gage et un témoignage que tu es à moi et que tu seras toujours mienne. » Et comme Catherine, voulant lui témoigner sa reconnaissance, ne trouvait pas d'expression qui répondît à la faveur qu'elle venait de recevoir, les anges se mirent tout à coup à tirer de leurs instruments de musique une mélodie si suave, qu'il lui sembla que sa cellule était devenue le paradis. Jésus l'exhorta ensuite à la pratique de l'humilité, de

aliorum, sed tantum secundum ipsius virginis visionem. Confessa etenim, licet verecunde, mihi sæpius est quod semper annulum illum videbat in digito nec unquam fuit tempus in quo non videret.

[1] Serafino Razzi. (Extrait de la *Vie de sainte Catherine de Ricci*, par le R. P. H. Bayonne, t. 1, c. 10, p. 169.)

l'obéissance, de toutes les vertus chrétiennes, et, après lui avoir fait goûter quelques-unes de ces joies pures et enivrantes de l'esprit qu'il réserve à ses épouses bien-aimées, il disparut avec tout son cortège. »

Voici un dernier trait qui offre moins de créance historique que le précédent, mais si plein de charme, que nous ne résistons pas au désir d'en faire part au lecteur.

Il est rapporté de sainte Catherine, martyre d'Alexandrie, qu'avant d'avoir reçu le baptême et encore hésitante sur la foi chrétienne, elle vit en songe la bienheureuse Vierge Marie portant l'Enfant Jésus entre ses bras. La divine Mère offrait la vierge encore païenne à son Fils; mais celui-ci se détournait en disant qu'elle n'était point belle. Catherine s'éveilla et comprit le sens de cette vision. Elle reçut donc le sacrement de la régénération; après quoi Notre-Seigneur lui apparut une seconde fois pendant son sommeil, en présence de sa glorieuse Mère et d'une multitude d'anges, et se la fiança en lui donnant un anneau que la vierge trouva dans sa main à son réveil[1].

Quelque extraordinaires qu'ils puissent paraître, les faits de ce genre sont si nombreux, qu'il y aurait de la témérité à en contester l'existence, et une pruderie ridicule à se faire un scandale de leur seule possibilité.

Mais on peut, si l'on veut, admettre, avec Scaramelli[2]

[1] PETRUS DE NATALIBUS, *Catalog. Sanct.* Lyon, 1542, f. CLIII : Vidit in somniis, cum Matre virgine Christum ultra omnem pulchritudinem speciosum. Cui dum Dei genitrix Katharinam offerret in sponsam, Christus eam repudiavit eamque non esse pulchram asseruit... Iterum eidem Mater cum Filio sole splendidiore et cœtu angelorum apparuit, Mater Filio sponsam obtulit, et ipse eam uti pulchram, et decoram ac purificatam accepit, eamque cœlesti annulo subarrhavit. Excitata virgo annulum sibi in digito reperit, et matri cum gaudio ostendit.

[2] *Dirett. mist.* Tratt. 3, c. 22, n. 212, p. 220 : È vero che Gesù Cristo apparendo visibilmente ad alcuni Santi e ad alcune Sante, l'ha sposate seco in altro modo sensibile, con porre loro in dito il sacro anello. Ma questo rigorosamente non può dirsi sposalizio dell' anima con Dio; ma più tosto un pegno dello sposalizio che a tempo opportuno averebbe Iddio celebrato con esso loro.

et d'autres, que ces manifestations sensibles présupposent et attestent, mais ne constituent pas l'acte même des épousailles, lequel s'accomplit toujours, selon eux, dans une haute vision intellectuelle.

IV. — Nous indiquerons ailleurs le contre-coup de l'extase sur le corps, et son effet général sur l'âme. Nous devons maintenant signaler les effets propres de l'union extatique. Mieux que tous les autres signes, ils servent à la caractériser et à la faire reconnaître.

On trouve d'abord, mais agrandis, les effets qui suivent l'union simple, savoir : la transformation de l'âme en Dieu et la jubilation surnaturelle. Dans l'extase, l'écoulement en Dieu est tel qu'il retire l'âme des fonctions organiques, et l'enivrement qui l'inonde si grand, qu'elle demeure suspendue tout entière sur l'objet qui la ravit.

Outre ces fruits, nous signalerons encore les suivants, dont nous empruntons le précis au P. Philippe de la Très-Sainte-Trinité [1], parce qu'il nous semble résumer ce que les auteurs mystiques, et en particulier sainte Térèse, ont écrit sur la matière.

Il en compte sept. Le premier concerne spécialement le corps ; nous n'en dirons rien ici. Le second est un ardent désir de servir Dieu, désir qui surpasse ceux que l'on a pu éprouver dans les degrés inférieurs de la contemplation. L'âme qui a entrevu et goûté Dieu dans l'extase, voudrait que toute la création éclatât en admiration et en louanges, et elle ferait volontiers retentir sa voix dans tout l'univers pour célébrer les grandeurs et les amabilités divines. Le troisième

[1] *Sum. Theol. myst.* P. 3, Tr. 1, D. 4, a. 5, t. 3, p. 123 : Secundus effectus est accensum Deo inserviendi desiderium... Tertius effectus est multo major contemptus mundi, quam fuerit in præcedentibus orationis gradibus... Quartus effectus est notitia tum divinæ Majestatis, tum propriæ infirmitatis... Quintus effectus est ardentissima sitis Dei viventis... Sextus effectus est pœna maxima, sed deliciosissima... Septimus effectus est quidam mentis jubilus et quidam gradus orationis extraordinarius.

est un dégagement et un mépris souverain de tout ce qui est terrestre et fini; les créatures n'ont de prix qu'autant qu'elles conduisent et élèvent à Dieu. Le quatrième, qui, selon nous, devrait figurer en première ligne, est une connaissance resplendissante de Dieu, et, par contre-coup, une vue intime de l'infirmité humaine. Ce sont, pour ainsi dire, deux tableaux parallèles, dont l'un se rapetisse à mesure que l'autre s'agrandit. Le cinquième est une soif ardente de Dieu, un désir extrême de le posséder sans réserve ni interruption. Le sixième est une blessure douloureuse et délicieuse tout à la fois, par laquelle l'âme devient éprise et affolée de Dieu. Cette blessure peut précéder immédiatement l'union mystique, ainsi que nous l'avons dit en parlant de cette touche divine; mais c'est principalement dans l'union extatique qu'elle se produit et qu'elle est profonde. Enfin, le septième est la joie mystique, que nous avons déjà signalée.

Sainte Térèse résume presque tous ces effets au XIXe chapitre de sa Vie, dans lequel elle raconte l'état merveilleux où la mettaient ses ravissements. « Cette oraison et cette union, dit-elle, laissent dans l'âme une si grande tendresse, qu'elle voudrait se fondre, non de douleur, mais des larmes joyeuses qu'elle répand[1]. Elle se trouve baignée de ces larmes sans les avoir senties, et sans savoir quand ni comment elles ont coulé. Elle éprouve un indicible plaisir à voir l'impétuosité de ce feu apaisée par une eau qui l'active. Ceci paraîtra de l'arabe, mais se passe néanmoins de la sorte.

« Il m'est arrivé quelquefois, dans ce degré d'oraison, de me trouver tellement hors de moi, que je ne savais si c'était un songe, ou si la gloire que j'avais sentie était une réalité. Mais en me voyant tout inondée de cette eau de larmes, qui coulait de mes yeux sans aucune douleur, et

[1] Cap. 19, p. 61 : Queda el alma de esta oracion y union con grandísima ternura, de manera que se querria deshacer, no de pena, sino de unas lagrimas gozosas.

avec tant d'impétuosité et d'abondance que cette nuée du ciel semblait la verser par torrents, je voyais bien que ce n'était pas un songe. Ceci avait lieu dans les commencements, alors que cette oraison durait peu.

« L'âme demeure si courageuse, que, si en ce moment on la mettait en pièces pour Dieu, ce lui serait une grande consolation. Là sont les promesses et les résolutions héroïques, la vivacité des désirs, une sincère horreur du monde et la claire vue de son néant, et cela avec plus d'avantage et de sublimité que dans les oraisons précédentes, d'où résulte en particulier pour l'âme un accroissement d'humilité. Car elle voit avec évidence que cette excessive et grandiose faveur n'est point le fruit de son industrie, et qu'elle n'a rien pu faire ni pour l'attirer ni pour la retenir. Aussi elle s'en reconnaît souverainement indigne; et, comme là où le soleil donne en plein, les toiles d'araignée ne peuvent demeurer inaperçues, ici pareillement l'âme pénètre le fond de sa misère; et la vaine gloire est si loin d'elle, qu'il lui semble qu'elle n'en peut avoir. Elle voit de ses yeux le peu ou le rien qu'elle a donné; car c'est à peine s'il a y eu de sa part simple consentement, ou plutôt c'est malgré elle, pour ainsi dire, qu'on a fermé la porte aux sens, afin qu'elle pût jouir plus parfaitement de son Dieu. Restée seule avec Lui, qu'a-t-elle à faire sinon de l'aimer? Elle ne voit plus, elle n'entend plus rien, à moins de se faire une extrême violence; et peu de choses sont capables de la détourner et de lui plaire. »

V. — Ces effets magnifiques disent assez quelle perfection suppose et apporte dans l'âme le ravissement mystique. Les purifications sensibles et spirituelles, indispensables pour parvenir à l'union simple, précèdent à plus forte raison l'oraison extatique, et accusent dans le sujet qui la reçoit une vertu avancée. A cela il faut ajouter que la contemplation débute rarement par une oraison aussi élevée, et qu'elle prépare l'âme à cette ascension sublime en lui fai-

sant gravir préalablement au moins quelques-uns des degrés intermédiaires. Mais, à vrai dire, ce n'est pas la durée du temps, c'est plutôt l'effusion divine de la grâce fidèlement acceptée, qui est la mesure véritable de la sanctification intérieure. Par l'abondance et l'intensité de ses dons, Dieu peut suppléer dans un court espace de temps, dans un instant, s'il veut, à un long effort de vertu. Il accomplit de préférence ce prodige dans les âmes pures, en qui l'éclat de l'innocence n'a jamais été terni.

A quelque hauteur de sainteté que soient parvenues les âmes élevées à l'extase, cette faveur n'est point un garant certain de fidélité et de persévérance. Nous l'avons fait observer en appréciant les états inférieurs ; nous aurons même à le redire, en parlant du mariage, qui forme le point culminant de la vie mystique : tant que dure le voyage, il n'y a ni certitude absolue ni sécurité définitive.

CHAPITRE XX

SIXIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LE MARIAGE SPIRITUEL

EXISTENCE ET CÉRÉMONIAL

Par la grâce sanctifiante, Dieu devient l'époux de nos âmes. — Le sentiment habituel de cette union constitue le mariage mystique. — Différence entre cet état et les précédents. — Restrictions touchant sa perfection et sa permanence. — Manière dont se célèbre et se conclut ce sacré mariage : apparition de la très sainte Trinité et union avec le Verbe. — Justification par la théologie de la descente et de la cohabitation de la Trinité dans l'âme, — et du titre d'Époux attribué au Verbe. — Ces mystères s'accomplissent au centre même de l'âme. — Cette cérémonie se renouvelle.

I. — Il s'agit ici des plus saintes choses qu'il soit donné à la créature de concevoir et d'énoncer : il faut élever son esprit et son cœur jusqu'aux cieux pour être à la hauteur, à la lumière, à la pureté qui conviennent à un tel sujet.

Sainte Térèse[1], qui la première a pleinement caractérisé cet état, et son digne émule saint Jean de la Croix[2], ne se décident qu'en tremblant et en protestant de leur impuissance à raconter sur cet apogée de la contemplation ce que leur en avait appris l'expérience personnelle : que diront les pécheurs qui sont encore dans les obscurités et les labeurs de l'oraison commune ?

[1] *Chât. int.*, 7e D., ch. 1.
[2] *Vive Flamme,* préf., p. 335.

Notre voie est tracée. Ici comme ailleurs, et plus qu'ailleurs, nous écouterons et nous reproduirons les maîtres de la vie mystique, plus particulièrement les deux que nous venons de nommer, sainte Térèse et saint Jean de la Croix.

Pour mieux entendre en quoi consiste la mystique alliance entre Dieu et l'âme, rappelons ce qui a déjà été dit, que la grâce sanctifiante opère une union admirable où Dieu est l'époux et l'âme fidèle l'épouse.

Le Cantique des cantiques est l'épithalame inspiré par le Saint-Esprit pour célébrer ce glorieux hymen. C'est pourquoi saint Denis l'appelle le doux poème des divines amours[1], et tous les commentateurs[2] appliquent ce chant sacré à l'union de Dieu avec l'Église, c'est-à-dire avec nos âmes.

La comparaison des noces est plusieurs fois employée par Notre-Seigneur, dans l'Évangile, pour exprimer les dons de la grâce et de la gloire[3]. Saint Paul rappelait aux Corinthiens qu'il avait fiancé leurs âmes à Jésus-Christ[4]; et dans son épître aux Éphésiens[5], il établit un parallèle formel entre l'union du Sauveur avec son Église et l'union de l'homme et de la femme ; et il conclut que cette alliance entre Jésus-Christ et l'Église est un sacrement plein de mystère et de grandeur[6].

La tradition chrétienne a conservé fidèlement ces formules consacrées par les divines Écritures. Les écrits des saints

[1] *Eccl. hier.* c. 3. Dulcia carmina divinorum amorum.

[2] CORNEL. A LAP. *Comm. in Cant.* canon. x. Totalis et adæquatus sensus litteralis hic est de connubio sive conjunctione Christi et Ecclesiæ per fidem et amorem. Partialis litteralis est de conjunctione Christi cum anima sancta, præsertim quæ studet perfectioni; hæc est enim pars et membrum Ecclesiæ. Partialis principalis est de Christo et B. Virgine; hæc enim est præcipua pars primumque membrum Ecclesiæ.

[3] *Matth.* XXII, 2; XXV, 10. *Luc.* XII, 36, et alibi passim.

[4] *II Cor.* XI, 2 : Despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo.

[5] *Ephes.* V. 23-32.

[6] *Ib.* V. 32 : Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.

docteurs contiennent d'innombrables passages où ils qualifient de mariage l'union de l'âme avec Dieu. Un célèbre mystique espagnol, Louis de Léon[1], qui a savamment écrit sur les noms de Jésus-Christ, après avoir cité Théodoret et saint Jean Chrysostome appliquant le titre d'époux à Notre-Seigneur vivifiant nos âmes dans l'Eucharistie, ajoute: « Ce n'est pas seulement Théodoret, ce n'est pas seulement saint Jean Chrysostome qui ont tenu ce langage ; ce sont à peu près tous les saints Pères: saint Irénée, saint Hilaire, saint Cyprien, saint Augustin, Tertullien, saint Ignace d'Antioche, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille, saint Léon, Photius et Théophylacte. »

A ces noms on peut en ajouter d'autres non moins illustres, ceux principalement des nombreux commentateurs du sacré Cantique, tels que : Origène, qui, au témoignage de saint Jérôme[2], semble s'être surpassé lui-même dans ses six homélies sur le poème de Salomon ; saint Ambroise, saint Anselme, saint Bernard, le pieux Rupert, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Thomas, Denis le Chartreux, Gerson, et avec eux la foule innombrable des exégètes. Nous ne disons rien des auteurs mystiques, tous unanimes à professer et à justifier ce magnifique enseignement.

Bossuet célèbre ce grand mystère dans un discours[3] spécial, où éclatent sa connaissance de la tradition, sa profonde théologie, sa foi ardente et l'incomparable génie de sa parole. Citons seulement l'entrée en matière.

« Le nom d'épouse est le plus obligeant et le plus doux dont Jésus-Christ puisse honorer les âmes qu'il appelle à la sainteté de son amour ; et il ne pouvait choisir un

[1] *Des Noms de Jésus-Christ dans les Écritures*, c. 17, p. 365 (trad. par l'abbé Postel).

[2] *Interpretatio homiliarum duarum Origenis in Canticum Canticorum*. Præf. Migne, t. 23, col. 117 : Origenes cum in cæteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit.

[3] *Discours sur l'union de Jésus-Christ avec son épouse.*

nom plus propre que celui d'époux, pour exprimer l'amour qu'il porte à l'âme, et l'amour que l'âme doit avoir réciproquement pour lui. Il ne reste qu'à voir où se fait leur alliance, et de quelle manière ils s'unissent ensemble. »

S'effaroucher de ces images, c'est donc renier l'Écriture et la tradition chrétienne tout entière.

II. — Hugues de Saint-Victor[1] va jusqu'à prétendre que le mariage spirituel n'est pas une simple comparaison ayant moins de réalité et de vérité que le mariage humain; mais que c'est bien plutôt celui-ci qui est l'ombre et la figure. Si le mariage est grand, c'est surtout entre Jésus-Christ et l'Église. Tout ce qui se rencontre d'intimité, de fécondité, de joie et de grandeur dans les unions terrestres, n'est que froideur, impuissance, tristesse et abaissement, comparé à l'union de Dieu avec nos âmes.

Nous l'avons déjà dit, cette union incomparable s'accomplit dans le mystère de la grâce, et la jouissance en est réservée pour la gloire. La grâce est la promesse et comme les arrhes des noces éternelles, ainsi que s'exprime Hugues de Saint-Victor dans un autre endroit[2]. C'est pourquoi

[1] *De Sacramentis*, l. 2, p. 11, c. 3, t. 2, col. 482 : Si ergo magnum est quod in carne est, majus utique est quod in Spiritu est. Si recte per Scripturam sanctam Deus sponsus dicitur et anima rationalis sponsa vocatur, aliquid profecto inter Deum et animam est, cujus id quod in conjugio inter masculum et feminam constat, sacramentum et imago est... Et hæc ipsa rursus dilectio qua masculus et femina in sanctitate conjugii animis uniuntur, sacramentum est et signum illius dilectionis qua Deus rationali animæ intus per infusionem gratiæ suæ et spiritus sui participationem conjungitur,

[2] *De amore Sponsi ad Sponsam*, t. 2, col. 987 : Sed quæris quisnam sit iste talis sponsus, et quæ sponsa ejus? Sponsus est Deus; sponsa est anima. Tunc autem sponsus domi est quando per internum gaudium mentem replet; tunc recedit, quando dulcedinem contemplationis subtrahit. Sed qua similitudine anima sponsa Dei dicitur? Ideo sponsa, quia donis gratiarum subarrhata. Ideo sponsa, quia casto amore illi sociata. Ideo sponsa, quia per aspirationem Spiritus sancti prole virtutum fecundanda. Nulla est anima quæ hujus sponsi arrham non acceperit; sed est quædam arrha communis, quædam specialis. Communis arrha est quod nati sumus, quod sentimus, quod sapimus, quod discernimus. Specialis arrha est quod rege-

saint Jean[1] nous montre, dans les illuminations de la gloire, l'Épouse de l'Agneau parée pour ces noces divines, dont toutes les âmes sanctifiées auront la jouissance après le jugement suprême qui suspendra et couronnera toute épreuve, et que chacune célèbre déjà en prenant possession de la béatitude du ciel.

Cependant, même ici-bas, Dieu donne, quand et à qui il lui plaît, un sentiment plus ou moins vif de son alliance avec l'âme. Quand cette conscience est transitoire, elle constitue l'union simple ou l'union extatique, selon qu'elle laisse l'âme maîtresse d'elle-même ou qu'elle la jette dans un transport qui arrête l'exercice de ses sens et de ses puissances. Si elle devient continue et permanente, c'est le mariage spirituel, état sublime et spécial dont l'existence est expressément affirmée par saint Bernard[2], Richard de Saint-Victor[3], saint Laurent Justinien[4], sainte Térèse[5], saint Jean de la Croix[6], et par tous les auteurs mystiques venus après eux[7].

Ce degré qui consomme l'ascension mystique peut donc se définir : un sentiment surnaturel et permanent de la présence de Dieu dans l'âme, et de son union avec elle. Le caractère propre du mariage spirituel est dans cette stabilité et dans cette continuité de la conscience, qui est donnée à l'âme, de son union avec Dieu.

nerati sumus, quod remissionem peccatorum consecuti sumus, quod charismata virtutum accepimus.

[1] *Apoc.* XXI, 9. Veni, et ostendam tibi sponsam uxorem Agni.

[2] *Serm. in Cant.* passim.

[3] *De quatuor grad. viol. charit.* Migne, col. 1216.

[4] *De spirituali et casto Verbi animæque connubio.* Paris, 1554, fol. XCIII.

[5] *Chât. int.*, 7e Dem.

[6] *Vive Flamme* et *Cantiques spirituels de l'âme et de Jésus-Christ son époux.*

[7] SCARAMELLI, Tratt. 3, c. 23, n. 221, p. 223. Altro che questo non hanno voluto significare S. Bernardo, S. Lorenzo Giustiniani, S. Teresa, S. Giovanni della Croce, e tutti i Dottori mistici che sono venuti dopo loro, chiamando questa unione col titulo di Matrimonio spirituale dell' anima con Dio.

III. — Il est facile, d'après cette notion, d'établir la différence qui distingue l'union parfaite de l'union simple et de l'union extatique.

L'union simple donne à l'âme un sentiment profond, mais fugitif, de son union avec Dieu, sans l'abstraire entièrement de la région des sens. Dans l'extase, cette jouissance devient tellement vive et impérieuse, qu'elle absorbe toute l'attention et toutes les forces de l'âme, laquelle déserte le corps pour se plonger et se perdre dans la vision surnaturelle qui la ravit. Mais dans l'un et l'autre de ces états, la conscience de l'union est passagère, et cesse avec la touche divine qui la détermine. Dans le mariage, au contraire, elle devient stable ou du moins habituelle.

« Il faut bien entendre, dit sainte Térèse[1], qu'il y a une très grande différence entre la vision de cette demeure et celle des précédentes, et que les fiançailles spirituelles ne diffèrent pas moins de ce divin mariage que l'état des fiancés ne diffère de la condition de ceux qui ne peuvent plus se séparer... Dans les fiançailles on se sépare assez souvent; et, bien qu'il y ait union, cette faveur passe promptement et l'âme se trouve sans cette compagnie de Notre-Seigneur, je veux dire qu'elle n'en a plus le sentiment. Mais dans le mariage il n'en est pas ainsi; l'âme demeure toujours avec Dieu dans ce centre d'elle-même où il réside. »

IV. — Deux réserves cependant sont à faire ici : l'une touchant la perfection de cette union mystique, l'autre sur sa permanence.

Il est tout d'abord incontestable que la conscience de l'union divine, pour vive et éclatante qu'elle soit, n'atteint point, du moins comme habitude, à la clarté et à la jouissance de la gloire. Dieu se fait sentir, il se révèle même dans un demi-jour à l'âme aimante ; mais il ne se montre

[1] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 2.

pas face à face; il n'est pas possédé avec la plénitude de la béatitude finale. Pour employer le langage des auteurs mystiques[1], emprunté d'ailleurs au Cantique sacré, ce sont plutôt des visites répétées et les caresses de l'espérance que la parfaite jouissance de l'amour.

Si les communications divines s'élèvent parfois jusqu'à la vision glorieuse, ce n'est jamais qu'un phénomène transitoire, tandis que le mariage dont il est ici question est un état, un état dont le caractère dominant est d'être stable et habituel. Il n'y a donc pas encore, ni en lumière ni en joie, la plénitude suprême. C'est ce qui fait dire aux théologiens que le mariage mystique est à la gloire ce que le mariage conclu (*ratum*) est au mariage consommé (*consummatum*). La consommation du mariage spirituel est donc réservée à la gloire [2].

La continuité du sentiment qui révèle l'union avec Dieu n'est pas non plus tellement parfaite, qu'elle ne souffre aucune interruption.

Sainte Térèse, qui avait l'expérience de ce saint état, fait remarquer « que cette présence de la sainte Trinité ne se manifeste pas constamment avec la perfection et l'évidence de la première fois et de quelques occasions où il plaît à la Bonté divine de renouveler cette faveur, parce que, si cela était, l'âme ne pourrait plus s'occuper d'autre chose, ni même vivre parmi les humains. Mais, quoique ce ne soit pas toujours avec la même clarté, l'âme, selon elle, se

[1] Richard. a S. Victor. *De quatuor grad. viol. char.* col. 1218. Sæpe sub hoc statu, Dominus visitat, sæpe interna suavitate satiat, spiritusque sui dulcedine inebriat. Sæpe sub hoc statu descendit de cœlis, sæpe visitat sedentem in tenebris et umbra mortis, sæpe gloria Domini implet tabernaculum fœderis. Sic tamen suam præsentiam exhibet ut faciem suam minime ostendat.

[2] Philipp. a SS. Trin. P. 3, Tr. 3, D. 1, a. 9, t. 3, p. 324 : Maxima est hujus matrimonii spiritualis animæ cum Deo et matrimonii corporalis, rati quidem, sed non consummati similitudo : tantum enim matrimonium spirituale consummatur in gloria.

trouve, toutes les fois qu'elle y pense, avec cette divine compagnie. On peut dire qu'il en est de l'âme comme d'une personne qui, se trouvant avec d'autres dans un appartement très clair, cesserait de les apercevoir, si l'on fermait les fenêtres, sans qu'elle cessât pour cela d'être certaine de leur présence. Vous me demanderez peut-être s'il dépend d'elle de retrouver la lumière et la vision quand elle veut? — Non, cela n'est pas en son pouvoir; c'est Notre-Seigneur qui ouvre à son gré la fenêtre de l'entendement. Il lui a fait une assez grande miséricorde de ne jamais se retirer d'avec elle, et de vouloir qu'elle le sache avec tant d'évidence[1]. »

Cette cohabitation, ou plutôt ce sentiment de la présence et de l'union divine, n'exclut donc pas toute interruption, soit par le sommeil, qui suspend l'exercice régulier de la vie consciente, soit pendant la veille[2], par des occupations extérieures qui appellent l'attention au dehors. Selon la remarque de Schram[3], faite également avant et après lui par d'autres auteurs, c'est seulement par comparaison avec les états inférieurs, dans lesquels Dieu n'apparaît que rarement et furtivement, et à cause de la fréquence relative de ses manifestations dans l'état de mariage, que, dans ce dernier, l'union est dite stable et permanente, bien qu'elle ne persévère pas sensiblement avec une continuité absolue, de même que des époux aimants et fidèles, qui ne s'éloignent l'un de l'autre que rarement, sont censés vivre ensemble et ne se séparer jamais.

[1] *Chât. int.,* 7e Dem., ch. 1.

[2] S. Jean de la Croix, 18e *Cant.,* p. 444 : Cette union n'est pas toujours actuelle en cette vie, mais elle est quelquefois interrompue.

[3] *Theol. myst.* § 333, schol. 2, t. 1, p. 536. Ex his sequitur solummodo matrimonium hoc spirituale non verificari absolute in via, sed tantum comparative. Nam, ut vinculum illius censeatur in substantia perseverare, non requiritur ut per determinatos actus continuos, sed aliquando sufficientes et morte non recissos perduret; imo ut cum omni sua perfectione matrimonium perseveret, sufficit ut per actus amatorios moraliter frequentes, veluti conjugalis cohabitatio continuetur.

Nous examinerons plus loin, en parlant de ses effets, si cette union parfaite peut être rompue, soit de la part de Dieu, soit de la part de l'âme.

Nous ajouterons ici, avec Alvarez de Paz[1], que la persévérance et l'intensité de l'union ne sont pas égales en tous: plus qu'en toute autre matière, les lois absolues sont interdites dans ces hautes régions où l'amour ne connaît d'autre loi que lui-même.

V. — Comment s'accomplit ce mystérieux et sacré mariage ?

Selon sainte Térèse, qui nous a décrit à la dernière demeure de son CHATEAU INTÉRIEUR la manière dont se célèbre l'alliance mystique, la cérémonie s'ouvre par la visite et la cohabitation de la Trinité sainte au centre même de l'âme; elle se poursuit et s'achève par l'apparition, la proposition et l'acceptation du Verbe de Dieu en qualité d'époux.

« L'âme est donc introduite dans cette demeure par une vision intellectuelle. Alors, par une certaine représentation de la vérité, lui apparaissent les trois Personnes de la très sainte Trinité, avec un rayonnement de flammes qui, comme une nuée tout éclatante de lumière, vont d'abord à son esprit. Elle connaît, par une connaissance admirable qui lui est donnée, que ces Personnes sont distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité qu'elles ne sont toutes trois qu'une substance, une même puissance, une même sagesse et un seul Dieu; en sorte que, ce que nous savons par la foi, l'âme le connaît ici, nous pouvons le dire, par la vue, quoique l'âme ne voie rien ni de ses yeux du corps ni de ses yeux intérieurs; car il n'y a pas ici de vision imagi-

[1] *De grad. contempl.* l. 5, P. 3, c. 14, t. 6, p. 612 : Non est (hæc visio) brevis et quasi transiens, sed satis longa et per multum tempus protracta : nam mensibus et annis et usque ad finem vitæ, non tamen in eadem intensione, in aliquibus justis solet durare : unde et interdum per modum habitus datur, ut anima quoties voluerit se colligat ad Deum in interioribus suis, et Domino visione et affectione juncta persistat.



naire. Là les trois Personnes se communiquent à l'âme, lui parlent, et lui donnent l'intelligence de ces paroles que Notre-Seigneur dit dans l'Évangile, que Lui, son Père et le Saint-Esprit viendront habiter dans l'âme qui l'aime et qui garde ses commandements[1]. »

L'apparition de l'auguste Trinité n'est que le prélude ou la condition du contrat spirituel: l'alliance proprement dite se conclut entre l'âme et le Verbe. Saint Bernard[2] affirme expressément cette conjonction merveilleuse, et en indique les raisons. Saint Laurent Justinien a intitulé un de ses plus importants écrits sur la vie spirituelle : DU SPIRITUEL ET CHASTE MARIAGE DU VERBE ET DE L'AME[3]. La réformatrice du Carmel est très explicite[4] sur ce point, et tous les mystiques qui l'ont suivie reproduisent cette doctrine.

Cet enseignement n'a rien d'ailleurs qui puisse surprendre.

Et d'abord, que la sainte Trinité descende et apparaisse dans l'âme contemplative, y a-t-il lieu de s'en étonner, puisque c'est une doctrine communément professée en théologie que, par la grâce sanctifiante, les trois Personnes divines prennent possession de nos âmes et y habitent comme dans leur temple? Les témoignages consignés dans l'Écriture sont nombreux : ce n'est pas ici le lieu de les produire ; plus nombreux encore sont ceux que l'on peut recueillir de la tradition catholique, et ce serait un long ouvrage que nous entreprendrions si nous voulions citer les déclarations des Pères[5] et des Docteurs. Origène, saint

[1] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 1.

[2] *In Cant.* Serm. 83, n. 2 et 3, p. 425 : Jam vero animæ reditus conversio ejus ad Verbum, reformandæ per Ipsum, conformandæ Ipsi... Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus Ipsi se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit... Vere spiritualis, sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi contractus; complexus est... Sponsus et sponsa sunt, etc.

[3] *De spirituali et casto Verbi animæque connubio.*

[4] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 2.

[5] Vide apud PETAU, *Theol. dogm.*, l. 8, c. 3, et seq.

Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, Didyme l'Aveugle, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, puis la multitude des scolastiques, saint Thomas à leur tête[1], viendraient déposer tour à tour en faveur de cette cohabitation de la Trinité divine dans nos âmes par la grâce.

Il est vrai, les Mystiques ne se contentent pas d'affirmer que l'âme, dans ces noces sacrées, reçoit le sentiment de la Trinité déjà présente en elle ; ils parlent d'une venue actuelle et d'une présence spéciale des trois Personnes, à raison de l'alliance qui intervient entre le Verbe et l'âme.

Ces assertions concordent avec la théologie la plus sévère concernant la grâce et la Trinité. La grâce surnaturelle est, en substance, une participation à la vie divine qui constitue et relie les Personnes de l'adorable Trinité. Cette communication, ayant pour caractère dominant d'être une œuvre d'amour, est attribuée par appropriation au Saint-Esprit, qui représente dans l'essence divine le mouvement de l'amour, et forme sa mission temporaire dans les âmes.

Or les théologiens se demandent s'il faut compter, de la part de l'Esprit sanctificateur, autant de missions nouvelles qu'il se fait d'accroissements intérieurs de grâce, et ils répondent communément que, si les augmentations communes et régulières ne constituent pas des missions, du moins on doit regarder comme telles les effusions extraordinaires[2], parmi lesquelles ils rangent spécialement les grâces gratuites, et par conséquent le passage d'un état mystique à un

[1] *Sum.* 1 P., q. 43, a. 5.

[2] S. Thomas, 1 P., q. 43, a. 6 ad 2 : Etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis... Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiæ; ut puta, cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, quodcumque opus arduum aggreditur.

autre notablement supérieur[1]. L'élévation au mariage spirituel remplit manifestement ces conditions, et dès lors il est facile d'interpréter pourquoi cet état nouveau, le plus sublime dans l'ordre de la grâce, emporte une descente actuelle et suréminente de la très sainte Trinité au plus intime de l'âme.

VI. — La théologie explique également pourquoi le titre d'époux spirituel convient particulièrement au Verbe. Les raisons qu'elle allègue pour établir les convenances de l'Incarnation de la seconde Personne de la très sainte Trinité suffisent à justifier le titre d'Époux des âmes qu'on lui donne encore; et, à vrai dire, ces raisons semblent ici plus convaincantes.

Le mariage associe deux êtres semblables et les fond dans une commune vie. Or, des trois Personnes divines, la plus rapprochée des créatures, principalement des créatures raisonnables, c'est le Verbe, type de la création, l'Idée dans laquelle Dieu le Père contemple sa divinité et selon laquelle il réalise tout ce qu'il fait au dehors. Le Verbe est donc l'époux le mieux assorti à la créature raisonnable.

Autre raison. Élevés par la grâce à la participation de la nature divine, les êtres intelligents deviennent les enfants de Dieu et les héritiers de ses biens, jouissant de la lumière, de la vie, de la béatitude de la Trinité sainte, dont le Père est le premier principe. C'est pourquoi le Père a pris pour exemplaire et pour médiateur de cette filiation nouvelle le Fils même qu'il engendre dans les splendeurs de l'éternité, faisant ainsi, de la filiation librement réalisée dans le temps, la suite et l'effet de la filiation essentielle et éternelle. Par cette union, le Verbe communiquera la vie qu'il reçoit de

[1] SUAREZ, *de Trinit.* l. 12, c. 5, n. 18, p. 813 : Deinde assero quando gratia ita augetur extensive ad peculiares effectus et actus, sive ejusdem gratiæ sanctificantis, sive gratis datæ, aut specialis potestatis supernaturalis ut specialiter sanctificetur in ordine ad tales actus, tunc ad illam fit propriissime missio etiamsi prius facta fuerit.

son Père, et deviendra ainsi le procréateur de la vie divine dans les âmes.

Cette belle théologie, qui est celle des Pères [1] et des Docteurs [2], fait entendre et justifie pleinement pourquoi le mariage mystique se conclut toujours avec le Verbe.

Et comme ce qui distingue cette divine alliance de la grâce commune qui unit toutes les âmes sanctifiées avec Dieu, c'est une certaine conscience de cette union et de sa permanence, cette insigne faveur suppose toujours une manifestation surnaturelle du Verbe à l'âme, par laquelle il se déclare son Époux et la déclare son épouse. « Il se fait véritablement entre l'âme et le Verbe le contrat d'un spirituel et saint mariage, s'écrie saint Bernard[3]; ce n'est pas assez dire un contrat, c'est une parfaite union. » Et plus loin[4] : « Quand donc vous verrez une âme abandonner toutes choses pour adhérer au Verbe de tous ses vœux, ne plus vivre que pour le Verbe, se conduire par le Verbe, concevoir par le Verbe ce qu'elle doit enfanter pour le Verbe, et qui peut dire: « Jésus-Christ est ma vie, et mourir « m'est un gain, » saluez l'épouse, l'épouse du Verbe. »

En effet, ce n'est pas seulement le Verbe, Personne divine, mais le Verbe revêtu de notre humanité, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui devient le véritable époux des âmes. Cette union du Verbe incarné avec les âmes n'est que l'ex-

[1] S. ATHAN. *l. de Incarnatione.* — S. AUGUST. *Tract.* 17 *in Joan.* — S. J. DAMASC. *de Fide orthod.* l. 4, c. 4. — S. BERNARD. *Serm.* 1 *de Advent.*

[2] S. ANSELM. *l. de Inconsid.* c. 4 et lib. 2. *Cur Deus homo,* c. 9. — RICHARD. A S. VICT. *l. de Verb. incarn.* c. 9 et sqq. — S. THOMAS, 3, q. 3, a. 8. — SUAREZ, *de Incarnat.* Disp. 12, sect. 1, n. 3, t. 17, p. 462.

[3] *In Cant.* Serm. 83, n. 3, p. 425 : Talis conformitas maritat animam Verbo... Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi contractus : complexus est.

[4] *Ibid.* Serm. 85, n. 12, p. 434. Ergo cum videris animam, relictis omnibus, Verbo votis omnibus adhærere, Verbo vivere, Verbo se regere, de Verbo concipere quod pariat Verbo; quæ possit dicere : *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum :* puta conjugem Verboque maritatam.

tension et la conclusion de son union avec la nature humaine ; car le Verbe ne s'est uni à la chair que pour atteindre les âmes, les rendre participantes de sa vie, et ramener par elles et avec elles toute la création à son Père.

Sainte Térèse dit que cette apparition du Sauveur est d'abord représentative, et qu'elle se termine par une vision intellectuelle[1]. « La première fois que Notre-Seigneur fait cette grâce, Sa Majesté veut se montrer à l'âme par une vision imaginaire de sa très sainte humanité, afin qu'elle ne puisse douter de l'insigne faveur dont il l'honore. Pour d'autres, ce sera peut-être sous une autre forme ; mais il apparut ainsi à la personne dont je parle, comme elle venait de communier, avec cette splendeur, cette beauté et cette majesté qui éclataient en lui après sa résurrection ; et il lui dit qu'il était temps de ne plus penser qu'à ce qui le regardait, qu'il prendrait soin d'elle, et autres paroles qu'il est plus facile de sentir que d'exprimer... Il apparaît dans le centre de l'âme, non par une vision imaginaire, mais par une vision intellectuelle plus délicate encore que la précédente, en la manière que, sans entrer par la porte, il se présenta aux apôtres lorsqu'il leur adressa ces paroles : « La paix soit avec vous. »

Il en fut ainsi pour sainte Térèse ; mais il peut en être autrement, comme elle-même en fait l'observation en cet endroit. Il ne nous paraît pas non plus indispensable que le Verbe se présente toujours avec les dehors de l'humanité, bien que pour l'ordinaire ce soit Jésus-Christ, le Verbe incarné, qui apparaisse et prenne le titre d'époux.

En somme, dirons-nous avec le P. Scaramelli[2], deux

[1] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 2.

[2] Tratt. 3, c. 24, n. 237, p. 230 : Necessarie indispensabilmente pare che debbano essere le due cose seguenti. Primo, una preventiva visione intellettuale della santissima Trinità, per cui si stabilisca la coabitazione di Dio con l'anima nel di lei centro, perchè questa pare necessaria a questo divino stato. Secondo, che l'anima a tempo opportuno abbia una visione intellet-

choses seulement semblent essentielles à l'union parfaite dont il s'agit: la première est la manifestation intellectuelle de la très sainte Trinité et la conscience de sa cohabitation au centre même de l'âme; la seconde, la révélation du Verbe, encore par vision intellectuelle, avec des paroles et des témoignages qui avertissent l'âme qu'il l'élève à la dignité d'épouse. Il importe peu que les deux apparitions soient simultanées ou que l'une se produise avant l'autre, pourvu que l'alliance entre l'âme et le Verbe se contracte en présence de l'auguste Trinité. Du moins, dans l'ordre logique, c'est la Trinité qui paraît la première pour préparer cette union sainte et en être le témoin.

VII. — Sainte Térèse[1] ajoute que la révélation des trois Personnes divines et de l'adorable Époux s'accomplit dans le centre même de l'âme, ce que saint Jean de la Croix[2] exprime par la substance de l'âme. Sainte Angèle de Foligno[3] renverse l'expression pour rendre la même idée; selon elle, c'est l'âme qui est plongée et perdue au milieu de la Trinité.

tuale del divino Verbo insieme con qualche locuzione medesimamente intellettuale, che in qualche senso sia mutuo consenso e scambievole tradizione di ambedue, e che poi siegua tra questi due spiriti l'unione strettissima ed insolubile di amore. Quando vi sia tutto questo, già pare che vi sia quanto basti alla sostanza di questa divina unione, ancorchè manchi la vista di Gesù glorioso.

[1] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 1 : « Quand donc il plaît à Notre-Seigneur d'accorder à une âme la grâce de ce divin mariage, il la fait d'abord entrer dans sa demeure, et il veut être à elle d'une manière autrement intime que dans les ravissements dont il l'a déjà favorisée et dans lesquels il l'unissait à sa Majesté, et dans l'oraison que j'ai appelée d'union, où il ne semble pas à l'âme qu'elle soit appelée de Dieu à entrer, comme en cette demeure, au CENTRE d'elle-même, mais seulement dans sa partie supérieure.

[2] 18e *Cant.*, p. 444... L'union habituelle qu'elle a avec Dieu selon sa substance.

[3] ARNAUD. BB. 4 jan., t. 1, p. 197 et 198, n. 76, 78 : Video enim sanctam Trinitatem in tenebra, et in ipsa Trinitate quam video in tanta tenebra, videtur mihi quod ego stem et maneam in ejus medio... Consequenter, postea elevata sum in spiritu et inveni me totam intus in Deo, modo alio quam nunquam consueverim et videbatur mihi quod eram in medio Trinitatis.

Toutes ces formules sont destinées à traduire, autant que cela est permis à l'infirmité de notre langue humaine, l'intimité de l'union qui s'opère entre Dieu et l'âme. Toutefois saint Jean de la Croix attribue à cette expression, « le centre le plus profond de l'âme, » une interprétation particulière à la mystique, que nous ne devons point dissimuler.

Commentant ce vers de sa VIVE FLAMME[1] :

LE PLUS PROFOND CENTRE DE MON AME,

« L'âme, dit-il, en assurant qu'elle est frappée dans son centre le plus profond, donne à entendre qu'elle a d'autres centres moins profonds...

« Nous appelons ici le centre le plus profond de l'âme, les dernières bornes où sa nature, sa vertu, la force de son opération et de son mouvement peuvent atteindre, sans pouvoir passer plus avant; de la même manière que le dernier terme où la pierre peut arriver par sa propriété naturelle, sans aller au delà, est son centre. Mais comme la pierre peut demeurer en plusieurs profondeurs de la terre, sans descendre jusqu'à la dernière, où sa pesanteur la pourrait précipiter, et qu'ainsi on peut lui attribuer plusieurs centres, plus profonds les uns que les autres, de même l'âme a plusieurs centres, que nous exposerons de cette sorte. Dieu est son centre ; si elle arrive jusqu'à Lui, selon toute son essence et toute la vertu de ses opérations, il est certain qu'elle est parvenue à son centre le plus profond; ce qui est véritable lorsqu'elle connaît Dieu, qu'elle l'aime de toutes ses forces, et qu'elle en a une pleine jouissance. Mais si elle n'est pas encore montée jusqu'à ce haut degré de perfection, elle demeure bien en Dieu par sa grâce et par la communication qu'il lui fait de lui-même; mais elle a encore la puissance d'avancer au delà de cette mesure, et ainsi elle n'est

[3] 1er *Cant.*, 3e v., p. 342.

pas dans son centre le plus profond. Il faut qu'elle passe, pour y entrer, par plusieurs degrés d'amour. Car c'est l'amour qui l'y mène, qui l'unit enfin très parfaitement à Dieu. Et comme il y a plusieurs degrés en cet amour, plus l'âme en a parcouru, plus elle est profondément en Dieu; et ces différents progrès ou ces différentes demeures en Dieu font les différents centres de l'âme. Les uns sont plus profonds que les autres, à proportion que les degrés d'amour sont plus parfaits; et lorsque le dernier degré est dans sa consommation, l'âme est dans son centre le plus profond de tous, c'est-à-dire qu'elle est toute pénétrée des lumières de Dieu, tout embrasée des flammes de son amour, et en quelque manière semblable à lui... Ainsi, lorsque l'âme dit que la flamme de l'amour divin la touche jusque dans son centre le plus profond, ce langage signifie que l'amour divin lui fait de très profondes plaies en sa substance, en sa vertu et en sa force. »

VIII. — La cérémonie de cette union se renouvelle plusieurs fois, au gré du céleste Époux. Sainte Térèse nous a déjà appris que la Bonté divine réitère de temps en temps cette faveur [1].

Il est raconté dans la vie de sainte Gertrude, par Jean Lansperg [2], que cette admirable vierge ayant exprimé un jour à Notre-Seignenr, au moment de communier, le désir de renouveler dans ce sacrement le mariage spirituel qu'elle avait contracté avec Lui par la foi, la religion et la virgi-

[1] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 1.

[2] *Vitæ et revelationum S. Gertr.* l. 4, c. 29, p. 516 : Feria tertia Paschæ, dum communicatura, desideraret a Domino ut per idem sacramentum vivificum renovare dignaretur in anima ejus matrimonium spirituale quod Ipsi in spiritu erat desponsata per fidem et religionem, nec non per virginalis pudicitiæ integritatem; Dominus blanda serenitate respondit : « Hoc, inquiens, indubitanter faciam. » Sicque dignantissime inclinatus ad eam blandissimo affectu eam ad se stringens osculum prædulce animæ ejus infixit : per osculum renovans in ea interiorem spiritus exercitationem; per amplexum autem imprimere videbatur pectori ejus monile quoddam splendidissimum gemmis pretiosis miraque vermiculatione exornatum.

nité, le divin Époux s'inclina vers son âme avec une délicieuse tendresse, lui donna de nouveau le témoignage de leur union, et lui laissa en gage, comme autant de perles précieuses, les dons spirituels les plus abondants.

Un fait analogue se lit dans la vie de sainte Angèle de Foligno, dictée par elle-même au frère Arnaud, son confesseur, religieux franciscain. « Dans une maladie, dit cette bienheureuse[1], comme je désirais vivement communier, un jour de la fête des saints Anges, et qu'il ne se trouvait personne pour m'apporter le sacré Corps du Seigneur, je sentis une douleur extrême. Pour tempérer ma peine et mon désir, je me mis à penser aux Anges, dont c'était la fête, aux louanges qu'ils rendent à Dieu, et au ministère qu'ils remplissent devant son trône. Or, voilà que tout à coup je me trouve élevée et conduite par une multitude de ces esprits célestes devant un autel : « C'est ici, me dirent-ils, l'autel des Anges ! » et ils me montrèrent au-dessus leur propre louange, c'est-à-dire Celui qui est toute louange ; et ils ajoutèrent, en s'adressant à mon âme : « En Celui qui est sur l'autel, se trouvent la perfection et le complément du sacrifice auquel vous désirez prendre part. Préparez-vous donc à recevoir l'Époux qui vous a déjà donné l'anneau de son alliance et qui vous a déclarée son épouse : il veut renouveler en ce moment ce divin mariage. » Je ne saurais dire ce que j'éprouvai de joie, car mon âme ressentait toute la vérité de ces paroles et en recevait une délicieuse défaillance qui ne se peut exprimer. »

Ces prodiges de l'amour de Dieu envers sa créature confondent la pensée humaine, et cependant les âmes sanctifiées portent toutes en elles ces mystères glorieux, dont la claire vision fera le ravissement et la béatitude de l'éternité.

[1] BB. 4 jan., t. 1, p. 205, n. 120 : Præpara te ad recipiendum illum qui te desponsavit annulo sui amoris et conjugium jam factum est; et ideo de novo modo vult facere conjugimentum et copulam.

CHAPITRE XXI

SIXIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LE MARIAGE SPIRITUEL

SES EFFETS

Dieu règne sur l'âme par ses illuminations et ses inspirations, et, en la rendant semblable à lui, lui communique une merveilleuse beauté. — Touches surnaturelles et substantielles. — Les plaies d'amour. — Paix profonde, égalité constante, vertus héroïques. — Suavités intérieures; le mariage spirituel exclut-il les transports extatiques? — Il confère une impeccabilité relative, mais non absolue. — Le rôle de l'Eucharistie dans l'alliance mystique.

I. — Tout ce que Dieu peut répandre de dons et de richesses sur l'âme sanctifiée par sa grâce, avant de l'introduire dans les splendeurs de la gloire, se rencontre à l'apogée de l'ascension mystique dont nous parlons.

Une première observation, que nous avons déjà faite en considérant l'union en général, c'est que toutes les faveurs des états précédents se retrouvent à ce sommet, mais agrandies, suréminentes, consommées ; et, en outre, cet état en appelle d'autres qui lui sont propres[1]. Cependant, si magni-

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 3, Tr. 1, D. 4, a. 6, t. 3, p. 130 : Tandem omnes alii effectus præcedentium orationis unitivæ graduum possunt unioni

fiques soient-ils, ces biens spirituels sont toujours susceptibles d'accroissement, et se présentent avec une grande variété dans les privilégiés qui parviennent à ces sublimes hauteurs.

Nous ne pouvons qu'énoncer sommairement les merveilleux effets du mariage mystique, indiquant à ceux qui voudraient en approfondir les divers points de vue les pages admirables de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix sur ce sujet.

Le premier effet, l'effet le plus immédiat de la divine alliance est d'établir, entre le Verbe et l'âme son épouse, une parfaite communauté de biens. D'une part, l'Époux communique à l'épouse tous ses mérites et toutes ses richesses, et celle-ci ne vit plus que pour procurer la gloire de son Époux. Écoutons sainte Térèse :

« Notre-Seigneur, écrit-elle[1], se montrant à moi dans le plus intime de mon âme, par une vision imaginaire, comme il l'avait souvent fait, me donna sa main droite et me dit: « Regarde ce clou ; c'est la marque et le gage que dès ce jour tu seras mon épouse ; jusqu'à présent tu ne l'avais point mérité ; désormais tu auras soin de mon honneur, ne voyant pas seulement en moi ton créateur, ton roi et ton Dieu, mais encore te regardant toi-même comme ma véritable épouse. Dès ce moment, mon honneur est le tien, et ton honneur est le mien. »

Et bientôt après : « Pendant que j'étais à la fondation du monastère de Séville, Notre-Seigneur me dit : « Tu sais le mariage spirituel qui existe entre toi et moi; par ce lien, ce

fruitivæ attribui tanquam proprii, sed in quadam perfectionis eminentia quæ in aliis gradibus non reperitur et cum exclusione plurium imperfectionum quæ in aliis gradibus inveniuntur. Alii quippe gradus unionis sunt quædam dispositiones præviæ ad istum ultimum et in hac vita supremum ordinatæ. Unde virtualiter ac eminenter omnes illos continens, omnium illorum effectus in prædicta perfectionis eminentia causat.

[1] *Additions à sa Vie par elle-même.*

que je possède est à toi, et ainsi je te donne toutes les douleurs et tous les travaux que j'ai endurés. En vertu de ce don, tu peux demander à mon Père, comme si tu demandais ton bien propre. » Je savais déjà que nous étions participants des souffrances et des travaux de Notre-Seigneur, mais je le compris alors d'une façon très différente ; il me semblait que je restais avec un grand apanage ou empire; et l'amitié avec laquelle le divin Maître m'accorda cette faveur fut telle qu'il m'est impossible de l'exprimer ici. Je vis que le Père éternel admettait ce don ; et à partir de cette époque je considérai d'une tout autre manière ce que Notre-Seigneur avait souffert; je le regardai comme un bien qui m'appartenait en propre, et mon âme en tire une grande consolation. »

Une autre conséquence de l'union parfaite est que Dieu règne en souverain sur l'âme devenue son épouse. Il règne par une illumination puissante[1], où il communique des secrets intimes à l'épouse que sa tendresse identifie avec lui-même, lui dévoilant ce qu'il y a de caché dans les plus hauts mystères de la foi, tels que la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, la grâce et la gloire. Il règne sur elle par les saintes inspirations qui la règlent et la dirigent; car, dans cet état, sans que la direction par ses ministres reçoive aucune atteinte, au fond, c'est Dieu qui est le guide unique de cette âme[2].

Ce resplendissement de la face divine dans les profondeurs de l'âme y fait une atmosphère de lumière qui pénètre l'intime de sa substance et lui imprime une incomparable

[1] Philipp. a SS. Trin. P. 3, Tr. 1, D. 4, a. 6, t. 3, p. 129 : Septimus effectus est mirabilis splendor lucis quo Deus fidelibus servis, imo dilectissimis amicis suis, in hac unione fruitiva constitutis, plura cœlestium veritatum arcana manifestat.

[2] Scaramelli, Tr. 3, c. 25, n. 244, p. 232 : Iddio a queste anime è vita della loro vita, esso con ispirazioni secrete fin dall' intimo le muove, le dirige, le governa, le indrizza in tutte le loro operazioni, e siccome il sole posto in mezzo del cielo diffonde la sua luce alla Luna, alle stelle, ai pianeti, e a tutte le creature; e tutte attorno le illustra coi suoi splendori, etc.

beauté[1]. Le regard de l'âme plonge dans l'abîme des perfections divines, et Dieu à son tour repose avec complaisance ses yeux sur la créature enrichie des dons de son amour. Alors se produisent entre l'Époux et l'épouse ces échanges réciproques d'admiration et de louanges que nous lisons dans les saints Cantiques, où la sacrée Sunamite célèbre avec transport la beauté de son Bien-Aimé[2], et le Salomon mystique, dans un langage qui scandalise les hommes charnels, parce qu'ils ne l'entendent point, exalte la beauté de son épouse[3].

A vrai dire, la beauté de Dieu devient la beauté de l'âme, et la beauté de l'âme fait resplendir celle de Dieu dans cette union où la vie divine s'écoule sur la créature jusqu'à la rendre parfaitement semblable à son principe. La parole de l'Apôtre se réalise déjà : « Lorsqu'il nous apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est[4]. » Si la ressemblance n'est pas encore achevée, c'est que la vision ne sera complète que dans la gloire.

Ecoutons saint Jean de la Croix expliquant ce vers d'un de ses cantiques[5] :

ALLONS NOUS REGARDER DANS VOTRE BEAUTÉ.

« Voici, dit-il, le sens de ces paroles : Si vous me changez en votre beauté, je vous verrai en votre beauté, et vous

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 3, T. 1, D. 4, a. 6, t. 3, p. 128 : Quintus effectus est perfectissima animæ in Deo suaviter unitæ pulchritudo.

[2] *Ibid.*, Tr. 3, D. 6, a. 1, p. 419 : Mire sponsi sui pulchritudinem commendat anima contemplativa; et non semel, sed sæpius; non solum ipsi colloquens, sed alios etiam alloquens, non tantum verbis generalibus, verum etiam descriptionibus mirabiliter expressis.

[3] *Ibid.*, a. 4, p. 438. Non solum sponsa suum laudat Sponsum, sed vicissim ab eo laudatur, et frequentius et amplius... Propterea, cum in sacro Canticorum Cantico sponsa tantum semel et iterum laudet Sponsi pulchritudinem, qui tali laude crescere non potest, Sponsus ipse passim sponsæ pulchritudinem exaltat, ita ut nullum sit caput in quo talis pulchritudinis elogia non contineantur.

[4] *I Joan.* III, 2 : Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.

[5] 36e *Cant.*, p. 472.

me verrez aussi en votre beauté ; vous vous verrez vous-même en moi dans votre beauté, et je me verrai moi-même en vous dans votre beauté : de cette sorte il me semblera dans votre beauté que je serai vous-même et que vous serez moi-même ; il semblera que votre beauté sera la mienne, et que la mienne sera la vôtre ; et que dans votre beauté je serai une même chose avec vous, et que vous serez une même chose avec moi. »

Si tout cela paraît subtil, c'est moins aux auteurs mystiques qu'il faut s'en prendre qu'à la nature même de ces opérations intimes de l'amour divin, et à ces délicatesses infinies qui désespèrent la langue humaine.

II. — Ainsi comblée, embellie, impatiente et désirée, que peut faire l'âme, sinon s'élancer et se perdre dans l'abîme infini des perfections divines? Pour activer ce mouvement, Dieu lui-même l'excite et l'appelle par des touches surnaturelles d'une puissance et d'une douceur incomparables.

Les touches substantielles les plus parfaites font partie, en effet, selon saint Jean de la Croix, des témoignages d'amour que le divin Époux donne à son épouse. « L'épouse nous dit ce docteur mystique[1], appelle SOUFFLE DU VENT la capacité qu'elle demande pour aimer Dieu d'une manière très parfaite, parce que ce souffle n'est autre chose qu'une touche de Dieu ou un sentiment que le Saint-Esprit lui imprime en se communiquant à elle. Alors il l'élève et la porte en haut, afin qu'elle envoie vers Dieu des soupirs d'amour, imitant l'amour mutuel du Père et du Verbe, dont le terme substantiel est le Saint-Esprit qui est donné à l'âme dans cette transformation, laquelle ne serait pas consommée si l'âme n'était pas unie au Saint-Esprit et transformée en lui. Il est vrai que la bassesse de cette vie mortelle empêche que la transformation ne se fasse d'une manière claire et manifeste ; mais l'âme ne laisse pas d'en recevoir

[1] 39e *Cant.*, p. 477 et 478.

une gloire et une joie si extraordinaires, que personne ne peut ni les comprendre ni les expliquer. »

Et la raison de ces touches sublimes est de produire dans l'âme un mouvement qui l'élève et la mêle aux rapports réciproques des trois Personnes divines. « Il ne faut pas s'étonner, poursuit saint Jean de la Croix, que l'âme puisse faire une chose si relevée ; car, puisque Dieu la conduit lui-même à l'union divine dans la très sainte Trinité, pourquoi, je vous prie, paraîtrait-il incroyable qu'elle produise elle-même dans la Trinité et avec la Trinité des actes de connaissance et d'amour qui aient quelques rapports avec la Trinité même, quoiqu'elle ne fasse tout cela que par participation et par la coopération de Dieu? Que si l'on demande comment cela se fait, on ne peut répondre autre chose, sinon que le Fils de Dieu nous a mérité cette admirable élévation et nous l'a obtenue de son Père, lorsqu'il a dit (*Joan.* XVII, 24): « Mon Père, je désire que ceux que vous m'avez donnés soient où je suis, » savoir, en faisant par participation ce que je fais... Dieu accomplit tout cela en communiquant aux hommes parfaits l'amour qu'il communique à son Fils, non point par nature comme à son Fils, mais par l'unité et la transformation de l'amour. Le Fils ne demande pas aussi qu'ils soient un par essence et par nature, comme le Père et le Fils sont un, mais par union d'amour, comme le Père et le Fils sont un par unité d'amour. De là vient que les âmes possèdent par participation ce que Dieu a par nature, et qu'elles sont en quelque façon Dieu par la participation de la nature divine. »

La pleine jouissance de cette vie divine répandue dans nos âmes par la grâce de Jésus-Christ, est le partage de la gloire ; seules les âmes élevées à l'union mystique en reçoivent dès ici-bas un sentiment anticipé, qui leur est comme un essai de la béatitude céleste [1].

[1] SCARAMELLI, Tr. 3, c. 26, n. 252, p. 234. Fa Iddio alla sua sposa in

III. — Les touches divines, en atteignant l'âme, y font parfois l'impression d'une blessure, ainsi que nous l'avons dit en parlant de ces sortes de touches appelées blessures d'amour. Mais dans l'état stable du mariage, ce n'est plus une excitation passagère et rapide, ce sont des coups répétés qui marquent dans l'âme, non plus des blessures, mais des plaies, et en se multipliant finissent par faire de l'âme tout entière une seule plaie. Plaie suave et bienheureuse, qui mortifie les forces vives de la nature et lui ôte tout autre sentiment que celui de la vie et de l'amour divin.

Mais laissons parler sur ces mystères du saint amour le docteur qui les a le mieux décrits après sainte Térèse: « O DÉLICIEUSE PLAIE! s'écrie saint Jean de la Croix[1]. Celui qui fait la plaie la guérit lui-même, et il la guérit lorsqu'il la fait. Il est, en quelque façon, semblable à un fer tout rouge de feu ; quand on l'applique sur une plaie il l'augmente, et il en fait une plaie de feu ; et si on continue de l'appliquer, la plaie s'élargit et s'approfondit de telle sorte, qu'elle détruit enfin le corps qui l'a reçue. De même le cautère de l'amour divin guérit la plaie d'amour qu'il a faite à l'âme, et il l'augmente toutes les fois qu'on l'applique. Car le remède que l'amour emploie pour guérir l'âme qu'il a blessée est de la blesser davantage, et de multiplier ses blessures jusqu'à ce que l'âme ne soit plus qu'une plaie universelle. De cette manière, l'âme n'étant plus qu'une

questo stato grazie si alte e si sublimi che non solo sono affatto rimote da ogni cooperazione de' sensi, ma sono anche superiori al ministerio istesso degli Angeli... Di questa specie sono certi tocchi che Iddio fa nella sostanza dell' anima. Già da questo s'intende che l'anima gode in questi tocchi un diletto molto simile al gaudio de' beati, e un saggio della patria celeste.

[1] *Vive Flamme, 2e Cant.,*

O cauterio suave!
O regalada plaga!
O mano blanda! O toque delicada!
Que à vida eterna sabe,
Y toda deuda paga,
Matando, muerte en vida lo has trocado.

2e v., p. 351.

plaie d'amour, et par ce moyen étant toute changée en plaie et en amour, elle est guérie. Car c'est la nature de cette divine maladie que celui qui est le plus blessé est le plus sain, et celui qui est tout couvert et tout pénétré de plaies est sain en toutes ses parties. Cela n'empêche pas que ce divin cautère n'exerce sa vertu sur l'âme toute blessée et toute guérie; car il adoucit ses plaies, il la réjouit en sa guérison de la manière que nous l'avons expliqué. C'est pourquoi elle s'écrie: O PLAIE DÉLICIEUSE! Aussi est-elle d'autant plus douce et plus délicieuse qu'elle vient d'un feu d'amour plus sublime et plus éminent. C'est le Saint-Esprit qui en est l'auteur, qui la fait, afin que l'âme soit abîmée dans une mer de délices. O heureuse plaie, puisque la main qui te fait te guérit! O plaie agréable, puisque tu ne causes à l'âme que des plaisirs inconcevables! Tu es extrêmement grande, parce que Celui qui te fait est infini; les joies que tu répands dans l'âme sont sans bornes, parce que le feu de l'amour divin est sans limites. Donc, ô plaie délicate, et d'autant plus excellemment délicate que tu descends plus profondément dans le centre de l'âme, afin que ce feu sacré remplisse d'ardeur et de plaisir toute sa substance et toutes ses puissances! On peut dire, après cela, que ce cautère et cette plaie sont le plus haut degré d'amour où l'on puisse monter en cet état. Il y en a néanmoins plusieurs autres, qui n'ont rien de si relevé ni de semblable à celui-ci. Car c'est Dieu qui s'écoule dans l'âme et qui la touche, sans user des fantômes que l'imagination peut former. »

IV. — La souveraine domination de Dieu sur l'âme, devenue son épouse, l'établit dans une sainte égalité qui ne connaît plus les fluctuations et les troubles de la partie inférieure. Les sens demeurent soumis et silencieux, tant au dedans qu'au dehors. Les passions suspendent leurs mouvements ou n'agissent qu'avec tranquillité et douceur[1]. Les

[1] SCARAMELLI, Tr. 3, c. 25, n. 243, p. 231 : In queste anime, la fantasia

flots des impressions et des futilités humaines ne la troublent ni ne l'importunent, pas plus que les fleuves qui affluent dans la mer ne l'accroissent ni ne la font déborder, selon la comparaison de saint Jean de la Croix[1].

Détachée de tout ce qui s'évanouit, de tout ce qui n'intéresse pas l'honneur de son Époux, elle ne ressent d'autre désir que celui de procurer sa gloire. Elle a cessé d'être à elle-même, elle ne vit plus que par sa conformité de pensée et de vouloir avec le Dieu qui la possède, la gouverne et l'anime[2].

De là résulte au plus profond d'elle-même une paix imperturbable, une sorte d'impassibilité qu'aucune excitation ne parvient à troubler, une immobilité sereine à l'abri des vents et des orages[3].

Morte à elle-même, ne vivant plus que pour le Dieu qu'elle aime, l'âme entre comme naturellement dans l'exercice des vertus héroïques. Nous renvoyons, pour le détail des applications pratiques, au P. Philippe[4] de la Très-Sainte-Trinité, qui consacre tout un traité de sa théologie mystique à cet intéressant sujet. Remarquons seulement que cet héroïsme a pour principe l'amour de Dieu jusqu'à l'oubli et au mépris de soi, et l'invitation que l'Époux fait à l'épouse au jour de leurs

suol essere ben ordinata e le passioni sogliono stare sogette alla volontà. Di ordinario, in esse l'irascibile non si muove, perchè è addolcita da gran diletto; la concupiscibile non si sveglia, perchè è pasciuta da gran soavità.

[1] 30e *Cant.*, p. 465.

[2] Philipp. a SS. Trin. 3. P. Tr. 1, D. 4, a. 6, p. 127 : Tertius effectus est oblivio quædam sui, quasi non esset; sic enim anima in Sponso suo diligendo et honorando jugiter occupatur, quod sui curam totaliter deponat; unde pro se nec honorem, nec vitam, nec cœlum procurat, et quidquid ei accidit nullum fastidium afferre potest, nec ullo modo pacem ejus turbare, etc.

[3] *Ibid.* Secundus effectus est maxima tranquillitas ac veluti immobilitas animæ; sicut enim cœlum empyreum non movetur ad instar aliorum inferiorum, sed est omnino immobile, sic anima, in centro sui collecta tempore orationis unionis fruitivæ, manet velut immobilis et caret motibus illis quos in aliis gradibus patiebatur.

[4] P. 3, Tr. 2, t. 3, p. 131-278. — Præamb. p. 131 : In hoc quippe statu intimæ unionis animæ cum Deo, virtutes omnes sunt in gradu heroico.

noces de ne plus s'occuper que des intérêts de sa gloire[1].

V. — Les suavités intérieures qu'apportent les illuminations et les caresses du céleste Époux sont inexprimables[2]. Cette joie divine est sans commotion, sans bruit ni éclat extérieurs, elle pénètre et enivre l'âme; mais, loin de l'agiter, elle ajoute à la sérénité et à l'assurance de son repos, par le sentiment qu'elle lui donne de l'intimité et de la stabilité de son union avec Dieu. Tout est calme et silencieux au dedans de l'âme, comme autrefois pendant la construction du temple de Salomon, où l'on n'entendait aucun bruit de pierre ni de marteau : c'est la comparaison employée par sainte Térèse[3]. Du fond intime où Dieu réside jaillit une source paisible, mais surabondante, de volupté ineffable[4], qui inonde l'âme et la béatifie.

Ces enivrements vont-ils jusqu'à l'extase? c'est un point controversé parmi les mystiques.

Nous ne connaissons aucun auteur qui exclue entièrement les transports extatiques de l'état du mariage spirituel. Le plus grand nombre se contentent d'affirmer la rareté de ces phénomènes au dernier degré de l'union. Sainte Térèse[5], saint Jean de la Croix[6], Alvarez de Paz[7], Philippe de la Très-Sainte-Trinité[8], professent ce sentiment.

[1] Ste Térèse, *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 3. Cette âme a un tel oubli de soi, qu'il semble qu'elle n'a plus d'être, parce que la transformation qui s'est faite en elle est si totale, qu'elle ne se connaît plus. Elle ne pense ni à la félicité du ciel, ni à la vie, ni à l'honneur; mais elle s'occupe tout entière à procurer la gloire de Dieu. On voit dans sa vie l'accomplissement fidèle de ces paroles que Notre-Seigneur lui a dites : « Occupe-toi de mes intérêts, je prendrai soin des tiens. »

[2] Philipp. a SS. Trin. 3. P. Tr. 1, D. 4, a. 6, t. 3, p. 129 : Sextus effectus est abundantia divinæ suavitatis, sed ineffabilis.

[3] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 3.

[4] Alvarez de Paz, *De grad. contempl.* l. 5, P. 3, c. 14, t. 6, p. 613. Ex illo fonte qui est in secreto animæ, quasi torrens voluptatis manat qui substantiam istam terrenam percurrens, eam irrigat et exhilarat.

[5] *Chât. int.*, 7e Dem., ch. 3.

[6] *Vive Flamme.*

[7] Ut supra, c. 14, p. 613.

P. 2. Tract. 3, D. 1, a. 1, t. 2, p. 285.

Joseph Lopez Ezquerra[1] suppose manifestement le contraire, puisqu'il discute les caractères et les causes de l'ascension extatique qui a coutume, selon lui, de se produire dans l'état du mariage spirituel.

Le P. Scaramelli[2] incline dans le même sens, sans oser cependant contredire ouvertement les autorités précédentes. Il allègue en sa faveur un passage remarquable de saint Bernard[3], et des faits historiques; puis il essaye une conciliation entre les deux assertions, en apparence fort opposées, en réduisant l'exclusion des maîtres précités aux seuls ravissements impétueux; et il conclut en recommandant aux directeurs de ne pas s'étonner s'ils rencontrent, à ces hauteurs, des âmes qui n'ont plus d'extases, et d'autres qui en éprouvent encore.

Cette conclusion pratique respire la sagesse.

D'une part, il ne répugne aucunement que la plus haute contemplation se produise sans aliénation des sens: Notre-Seigneur a joui pendant sa vie mortelle de la vision béatifique sans subir jamais les défaillances de l'extase, et les élus garderont dans la béatitude du ciel le plein usage de toutes leurs puissances extérieures et intérieures, ainsi que l'enseignent les théologiens[4]. La cause de la suspension extatique étant dans l'insuffisance des forces de l'âme pour ré-

[1] *Lucern. myst.* Tr. 5, c. 29, p. 124 : De mirabili elevatione corporis, quæ animabus in statu Matrimonii spiritualis consistentibus evenire solet.

[2] Tr. 6, c. 29, n. 268-273, p. 242.

[3] *In Cant.* serm. 85, n. 13, p. 434 : In hoc ultimo genere, interdum exceditur, et seceditur etiam a corporeis sensibus, ut sese non sentiat quæ Verbum sentit. Hoc fit, cum mens ineffabilis Verbi illecta dulcedine, quodam modo se sibi furatur, immo rapitur atque elabitur a seipsa, ut Verbo fruatur.

[4] Suarez, *De Relig.* Tr. 4, l. 2, c. 15, n. 4, t. 14, p. 190 : Igitur quod non sequatur naturaliter extasis ex contemplatione, quantumcunque perfecta, suaderi potest, primo quia si sequeretur naturaliter, maxime sequeretur ex visione beatifica communicata animæ informanti corpus mortale; sed ex illa non sequitur. Ergo ex nulla contemplatione sequitur. Major patet, quia illa est summa contemplatio, et maxime videtur rapere totas animæ vires

pondre en même temps à la vision qui la ravit au dedans et aux fonctions organiques du dehors, on comprend que l'accroissement des forces intérieures, l'habitude des communications surnaturelles puissent l'affranchir de ces défaillances, et que, parvenue au sommet de la vie parfaite, l'âme contemple avec une inaltérable sérénité les visions qui la jetaient autrefois dans les violences du ravissement.

Cependant, tant que l'âme est dans l'infirmité du voyage, eût-elle atteint le point le plus culminant de la perfection, elle est susceptible de recevoir des illuminations et des impulsions divines qui excèdent ses forces et l'obligent à déserter les sens [1].

Le dernier mot est donc aux faits. Si, après avoir sûrement constaté l'élévation à l'union mystique parfaite, on voit encore se produire des ravissements, il ne restera qu'à affirmer également l'un et l'autre. Qu'on prenne garde seulement de ne point arguer l'existence du mariage spirituel des dehors d'une grande vertu : il n'existe aucune liaison nécessaire entre ces deux états, qui peuvent subsister l'un sans l'autre. Les faits libres ne se démontrent pas, ils se montrent.

VI. — Quelque étroite que soit l'union avec Dieu dans le

in Deo. Minor autem probatur quia Christus Dominus habuit illam visionem toto tempore vitæ mortalis sine ulla abstractione a sensibus. Item animæ Beatorum unitæ corporibus non habebunt suspensionem a sensuum actionibus, ratione visionis. Est autem in eis eadem ratio quantum ad hoc quod omnes vires animæ rapiuntur in illa visione et vix ad illam sufficiunt.

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 2, Tr. 3, D. 1, c. 1, t. 2, p. 285 : Quando igitur mens in principio revelatas sibi divinas veritates intuetur, talibus non assueta et novitate quodammodo perterrita, Dei majestatem admiratur et admiratione suspenditur; sed postquam fuerit prædictis favoribus assueta, cessat admiratio et suspensio, quia, ut communiter dicitur, ab assuetis non fit passio. Quod et ipsa probatur experientia. Nam cum extases et raptus in proficientibus in hac vita illuminativa sint frequentiores, in viris perfectis in via unitiva sunt rariores, quamvis etiam in perfectissimis contingant, aliquando ex eminenti et inusitata Dei manifestatione; aliquando, non ex novitate manifestationis, sed ex impetu amoris, quo voluntas inflammatur circa bonitatem cognitam, et extra se rapitur anima flammis amoris succensa.

mariage spirituel, quelque merveilleuses transformations que subisse l'âme élevée à cet état, elle n'est pas entièrement assurée contre les défaillances inhérentes à la créature voyageuse. Elle demeure encore sujette aux imperfections et aux fautes vénielles de surprise; mais Dieu la préserve des péchés véniels délibérés[1], et la met dans une sorte d'impuissance morale de se séparer de lui par le péché mortel[2]. Les grâces extraordinaires et surabondantes que le divin Époux répand sur elle, lui sont un garant d'inviolable fidélité.

Toutefois l'impeccabilité n'est pas absolue, non seulement en ce qui concerne les fautes légères commises avec une pleine advertance, mais encore pour les péchés graves qui donnent la mort à l'âme et la séparent de Dieu.

Sainte Térèse[3] résume tout cet enseignement dans les paroles qui suivent: « Ne pensez pas non plus que, malgré ces grands désirs et cette résolution de ne commettre pour rien au monde une imperfection, il n'arrive point à ces âmes d'en commettre plusieurs, et même des péchés; non pas toutefois avec advertance; car Notre-Seigneur doit leur donner une assistance particulière à cet effet. Je parle des péchés véniels; quant aux mortels, en ce qu'elles peuvent apercevoir, elles en sont exemptes; quoique non assurées de n'en pas avoir qui échappent à leur connaissance, ce qui ne leur est pas un petit tourment. Un autre, non moindre, est de voir des âmes qui se perdent, et bien qu'elles aient grand espoir

[1] SCARAMELLI, T. 3, c. 25, n. 250, p. 233 : Quest' anime avvertentemente non peccano mai, neppur venialmente. Dissi *avvertentemente,* perchè mancando la piena avvertenza, commettono anche esse molte imperfezioni ed anche peccati leggieri.

[2] *Ibid.,* c. 23, n. 226, p. 225 : E chi non vede che in tali anime vi è un' impossibilità morale a fare il male, purchè lo conoscano, ed a lasciare la via della perfezione, a cui sono quasi connaturalmente inclinate per abito, e si fortemente incitate da una potentissima grazia? E pero convien dire che sia in esse un' antecedente impossibilità, non fisica che distruggerebbe la loro libertà, ma morale, a separarsi da Dio, recata loro da quell' unione perfettissima, che con lo stesso Dio le ha si strettamente congiunte.

[3] *Chât. int.,* 7e Dem., ch. 4.

de n'être point de ce nombre, néanmoins, lorsqu'elles viennent à penser à quelques-uns dont parle l'Écriture, qui semblaient être l'objet des faveurs divines, comme un Salomon, qui eut avec Dieu de si sublimes communications, elles ne peuvent se défendre, comme je l'ai dit, d un sentiment de crainte. Ainsi celle d'entre vous qui se croit le plus en assurance doit craindre davantage, selon cette parole de David : « Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur ! » Que le divin Maître nous garde toujours ! Le supplier qu'il nous fasse la grâce de ne l'offenser jamais, est la plus grande assurance que nous puissions avoir. »

Philippe de la Très-Sainte-Trinité[1], interprète si fidèle de sa séraphique mère Térèse, entend cette crainte du salut dans l'âme élevée à l'union fruitive, des moments où le divin Époux lui retire le sentiment de sa présence et de son union, pour éprouver sa fidélité, ajouter à ses mérites, et la rendre à la condition commune du voyage où la crainte est toujours mêlée à l'amour ; et il déclare que, selon le

[1] *Theol. myst.* Disc. proœmialis, t. 1, p. 52 : Quintum est, utrum in hoc sublimi gradu theologiæ mysticæ, quo ad unionem Dei fruitivam pertingit anima, reddatur certa quod sit in statu gratiæ et in numero electorum. — Respondetur, quod nullus sciat an amore, an odio dignus sit, absque speciali revelatione, et multo minus absque prædicta revelatione scire possit se esse de numero electorum; hic tamen sublimis status in quo Deus sic animæ tanquam sponsæ se familiariter manifestat quodammodo videndum, et communicat fruendum, exigit ut Deus eidem animæ revelet evidenter quod sit in statu gratiæ, et quod in numero electorum computata, perveniet ad coronam gloriæ. Ita communius affirmant doctores mystici. Hoc expresse docet S. Laurentius Justinianus, Tractatu *de Casto connubio Verbi et animæ,* c. 14, dicens : « Proprie efficitur certus, etc... » et cap. 25 : « Sponsa de thalamo ascendit in cœlum, et de cœlo jugiter descendit in thalamum ; non pavida, non de salute incerta, ingreditur sponsa in supernorum mansionem, sed tanquam in dilecti domum et in propriam possessionem. » Quod efficaciter suadetur ratione quadam analogica, etc.... Hæc licet vera sint, sæpius tamen contingit quod, maximo transacto tam sublimi theologiæ mysticæ exercitio, recedat ab anima tam pretiosa propriæ sanctificationis et electionis sibi revelatæ notitia, dum aliquando dilectissimus ejus sponsus latet, etc... Unde quamvis in hoc sublimi statu, dum amor est actu perfectissimus, timorem penitus excludat..., remisso tamen amoris tam perfecti actu, solet aliquando timor redire.

sentiment le plus commun des docteurs, la plus parfaite union, qui constitue l'apogée de la théologie mystique, emporte non seulement la certitude de l'état de grâce, mais encore l'assurance de la prédestination à la gloire. Il s'appuie particulièrement sur l'autorité de saint Laurent Justinien, dont les déclarations sont expresses à ce sujet.

Ce serait alors la révélation spéciale dont parle le concile de Trente[1], sans laquelle nul ne peut être certain de sa justification, à plus forte raison de sa persévérance.

VII. — Nous ne terminerons pas cette énumération rapide des effets et des merveilles qui se rattachent à l'état glorieux du mariage spirituel, sans indiquer la source principale d'où ils émanent et le centre vers lequel ils convergent, savoir, la divine Eucharistie.

Philippe de la Très-Sainte-Trinité, qui signale et développe excellemment ce point de vue, présente le sacrement de l'amour comme le moyen par lequel l'âme contracte son divin mariage[2], et l'appelle le banquet nuptial[3], le cellier[4] et la couche mystique[5], la fontaine scellée[6], le jardin clos des délices[7], et le trône d'honneur[8]. Nous re-

[1] Sess. 6, cap. 9 : Quilibet dum seipsum, suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

Et Can. 16 : Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit.

[2] P. 3, Tr. 3, D. 2, t. 3, p. 326 : Postquam dictum est contrahi matrimonium spirituale inter animam contemplativam et Deum, nunc dicendum est de medio quo contrahitur, quod est sanctissimum Eucharistiæ sacramentum.

[3] *Ib.* a. 1, p. 327 : Sanctissimum Eucharistiæ sacramentum est mensa nuptialis matrimonii spiritualis.

[4] *Ib.* a. 2, p. 331 : Est cella vinaria cœlestis sponsi.

[5] *Ib.* a. 3, p. 338 : Est lectus in quo sponsus quiescit.

[6] *Ib.* a. 4, p. 343 : Est fons signatus gratiarum quæ a sponso derivantur ad sponsam.

[7] *Ib.* a. 5, p. 349 : Est hortus conclusus deliciarum sponsi et sponsæ.

[8] *Ib.* a. 6, p. 356 : Est thronus gloriæ in quo sponsus sociatur sponsæ.



grettons de ne pouvoir nous arrêter à ces sublimes et délicieuses considérations. Qu'il nous suffise d'affirmer que la plupart des prodiges surnaturels que nous venons de décrire, et principalement ceux qui concernent le couronnement de la vie mystique, commencent, se maintiennent et se consomment dans l'Eucharistie et par l'Eucharistie.

C'est ordinairement après la sainte communion que Notre-Seigneur célèbre avec l'âme ce mariage sacré, et qu'il en renouvelle, quand il lui plaît, l'impression ; c'est au moment de l'union sacramentelle que l'âme reçoit le sentiment le plus profond de son indissoluble alliance, et qu'elle en ressent avec plus de vivacité et de puissance les heureux effets.

CHAPITRE XXII

LE SEPTIÈME DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION

LA VISION BÉATIFIQUE

La vision glorieuse ne fait point partie des gradations régulières de l'oraison mystique, et, selon le plus grand nombre, n'est jamais accordée à aucun homme vivant. — Plusieurs admettent des exceptions. — L'opinion commune, vraie en principe, est peut-être sévère comme négation absolue : Liaison naturelle entre la grâce, la gloire et la contemplation. — Coup d'œil rétrospectif.

I. — Au-dessus de l'alliance ineffable qui fait de l'âme fidèle l'épouse du Verbe, il a n'y plus que la vision et la possession béatifique de Dieu. Là est le dernier terme de la contemplation, ainsi que l'enseigne Alvarez de Paz[1], à la suite des princes de la théologie, saint Thomas[2] et saint Bonaventure[3]. Et Philippe de la Très-Sainte-Trinité[4] ajoute

[1] L. 5, P. 3, c. 15, p. 614 : Ex his contemplationis gradibus non habet anima sancta quo amplius ascendat, nisi ad claram et facialem visionem Dei. Quæ licet alterius vitæ sit ad quam tendimus et pro qua adipiscenda suspiramus, jure optimo gradus contemplationis ponitur, quoniam est supremum et perfectissimum, quo Deus possidetur et in quo mens intellectu et affectu collocatur. Neque in hoc singulares sumus, sed seraphicum Doctorem Bonaventuram sequimur; qui septem gradus tantum contemplationis distinguit, et hunc visionis claræ Dei septimum et postremum facit... Imo, quod magis est, Thomas Aquinas eumdem loquendi modum admittit.

[2] 2. 2., q. 175, a. 3, ad 2.

[3] *De septem gradibus contempl.,* t. 12, p. 183.

[4] P. 2, Tr. 3, D. 1, a. 5, t. 2, p. 343. Sed esto nullus viator purus claram

que tel est l'enseignement de l'Écriture, des conciles, des saints Pères et de toute l'École.

Mais la théologie enseigne encore, avec la certitude de la foi, que l'intuition de l'essence divine ne fait point partie des degrés ascensionnels de l'épreuve, et qu'elle n'a jamais été accordée, du moins comme habitude, à aucun homme vivant, à la seule exception de Jésus-Christ Notre-Seigneur[1].

Il n'y a donc pas lieu de parler de la vision béatifique en tant qu'état d'oraison mystique.

Toutefois, s'il est certain que la vue habituelle qui fait les bienheureux est refusée à l'homme voyageur, il ne l'est pas également qu'il ne puisse, par un privilège spécial de Dieu, jeter un regard rapide et furtif sur son essence, et jouir, par conséquent, d'une manière momentanée, de la vision glorieuse[2].

Dei visionem hic habuerit, semper tamen manet quod contemplatio supernaturalis ad claram et quidditativam Dei visionem in patria pertingit. Hanc fidem catholicam sacra Scriptura, concilia, sancti Patres, et communiter omnes theologi dicunt.

[1] Suarez, *de Deo,* l. 2, c. 30, n. 3, t. 1, p. 178 : De communi lege et potentia, non conceditur hominibus mortalibus clara visio divinæ essentiæ. Est assertio D. Thomæ : 1 P., q. 12, a. 11 et 12, — q. 5, a. 3, — 2. 2., q. 180, a. 5 ; estque de fide.

[2] Benedict. XIV. — *De serv. Dei beatif.* l. 3, c. 50, n. 5 : Quæstio est inter theologos an aliquis homo, in statu viæ, Dei essentiam viderit ; et quæstio procedit de puro homine, nam Christum Dominum Dei essentiam vidisse dum inter mortales degeret, a primo instanti suæ conceptionis, fide certum est, cum a primo instanti suæ conceptionis fuit beatus. Communis est eorum sententia hominem purum in statu viæ ad claram Dei visionem naturaliter pervenire non posse ; quandiu enim anima permanet in corpore, naturaliter non cognoscit nisi habentia formam in materia. Manifestum per naturam et similitudines rerum materialium claram Dei visionem haberi non posse, et Dei cognitionem, quæ per similitudinem habetur, non esse cognitionem Dei per essentiam seu essentiæ Dei. Iidem quoque theologi passim admittunt posse Deum via extraordinaria et speciali privilegio hominem in hac mortalitate ad claram Dei visionem extollere, a lege quippe operandi et cognoscendi opera sensuum Deus naturæ auctor et dominus potest aliquem solvere, aut remorando sensus externos ne agant, aut dando intellectui lumen gloriæ per modum transeuntis, vel per modum permanentis ut dedit Christo. — An autem res ita se habuerit in supra recensita visione Pauli, quemadmodum et in alia Moysi de qua Num. xii, et Exod. xxxiii, adhuc inter eosdem theologos disputatur.



On ne saurait contester la possibilité absolue de cette faveur, quelque opinion que l'on embrasse concernant les faits[1]. Cette assertion, selon Suarez[2], doit être tenue pour très certaine en théologie. Toute la question se ramène donc à savoir si, de fait, Dieu a quelquefois dérogé à la loi générale qui fixe à la fin de l'épreuve la révélation de la gloire.

Le sentiment général est pour la négative[3].

II. — Plusieurs cependant, tout en professant le principe général sur la rareté de ces grâces, admettent des exceptions.

La première est due à la Bienheureuse Vierge Marie. Suarez, quoique partageant la rigueur commune sur le point en question, traite de pieux et de probable le sentiment des auteurs graves qui enseignent que la Mère de Dieu a été élevée de temps en temps, pendant sa vie mortelle, à la claire vision de l'essence divine[4]. Parmi ces auteurs graves, dont nous nous abstiendrons de produire ici les témoignages, il cite saint Antonin[5], Rupert[6], et d'autres non moins compétents, tels que Gerson, qui tiennent ce sentiment, non plus comme une pieuse croyance, ainsi que pense et s'exprime Suarez, mais pour une doctrine certaine.

[1] Alvarez de Paz, c. 13, p. 614 : Ac certum est apud omnes theologos id a Deo fieri posse, ut scilicet Deus mortali homini sui visionem claram et intuitivam concedat... An vero hoc quod absque ulla ambiguitate fieri potest, aliquando factum sit, hoc opus, hic labor.

[2] *De Deo,* l. 2, c. 30, n. 2, t. 1, p. 178 : Breviter tamen dicendum imprimis est, non esse absolute impossibile hominem in corpore mortali elevari secundum mentem ad videndum clare Deum. Hæc est assertio certissima in theologia.

[3] Legrand, *De Deo ac divinis attributis*, q. 4, a. 2, § 2 : Migne, Theol. curs. t. 7, col. 208 : Unde et plerique theologi hic amplectuntur generalem negantem sententiam, pro qua sit conclusio : Nemini mortalium quandiu in vivis fuit, concessa est visio Dei intuitiva.

[4] *De Christo.* Disp. 19, sect. 4, n. 2, t. 19, p. 304. Dico ergo primo pie ac probabiliter credi posse B. Virginem in hac vita interdum elevatam fuisse ad videndum clare divinam essentiam brevi tempore. Hæc est sententia gravium auctorum.

[5] *Sum.* 4 P., tit. 15, c. 17, § 1.

[6] L. 3 *in Cant.* — Migne, *Patr.*, t. 168.

Plusieurs Pères et Docteurs[1] admettent également que Moïse, dans l'apparition où Dieu lui révéla sa gloire[2], et saint Paul, ravi jusqu'au troisième ciel[3], ont joui de la vision intuitive. Saint Grégoire le Grand[4], et après lui saint Bernard[5], en disent autant de saint Benoît. Quelques auteurs entendent dans le sens d'une manifestation de la gloire le ravissement de saint Augustin et de sa pieuse mère, raconté par lui-même au livre IXe de ses CONFESSIONS[6]. Il n'est pas douteux que le saint docteur ne parle d'une certaine révélation de la béatitude céleste[7]; peut-être cependant outrepasse-t-on sa pensée en interprétant son récit d'une claire vision de l'essence divine.

On cite un grand nombre, un trop grand nombre peut-être, de saints personnages qui auraient reçu cette exceptionnelle faveur. A Moïse et à saint Paul, saint Jean de la Croix joint le fondateur du Carmel, le prophète Élie[8]. Le

[1] S. AUG., *Ep.* 112, c. 12 et 13. — *De Gen.* ad litt. l. 12, c. 27. — S. AMBR. *Hexameron.* l. 1, c. 2. — S. BASIL. *Hexameron.* hom. 1. — HUG. A S. VICTOR. q. 34 in 2 ad Cor. — S. ANSELM. In 2 ad Cor. — S. THOM. 2. 2., q. 175, a. 3.

[2] *Exod.* XXXIII, 13, 18, 22.

[3] *II Cor.* XII, 2-4.

[4] *Dialog.* l. 2, c. 35. Migne, Patrol. t. 66, col. 198.

[5] *Serm.* 9, *de diversis*, n. 1, p. 21.

[6] *Confess.* l. 9, c. 10 : Rapida cogitatione attigimus æternam sapientiam super omnia manantem; si continuetur hoc et subtrahantur aliæ visiones ronge imparis generis, et hæc una rapiat et absorbeat, et recondat in inteliora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiæ cui suspiravimus, nonne hoc est : *Intra in gaudium Domini tui?*

[7] BOUGAUD, *Histoire de sainte Monique*, 1866, c. 15, p. 381.

[8] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 24, p. 115. Quant à la vision de l'essence divine, elle est le propre des seuls bienheureux; elle ne se communique à personne en ce monde, si ce n'est peut-être en passant, Dieu usant d'une dispense singulière, ou en conservant la vie à l'homme, et élevant son esprit au-dessus de sa manière ordinaire d'opérer, comme il arriva peut-être à saint Paul, qui dit de lui-même qu'il fut *ravi jusqu'au troisième ciel...* Il est probable aussi que Dieu, voulant découvrir son essence à Moïse..., se fit voir à ce prophète... Il y a quelque apparence que la vue de Dieu fut aussi accordée à Élie, notre père (III Reg. XIX, 13), lorsque, étant à l'entrée d'une caverne, il se couvrit le visage, entendant le bruit d'un vent doux et agréable qui marquait la présence de Dieu. Mais, après tout

P. Alvarez de Paz[1], jésuite, estime que, si ce privilège a jamais été accordé, il y a des raisons de croire qu'il le fut à son illustre Père, saint Ignace de Loyola.

Les annales franciscaines rapportent que le bienheureux Gilles d'Assise, troisième compagnon de saint François, disait de lui-même qu'il n'avait plus la foi, depuis que Dieu lui avait fait la grâce de son apparition. Et son compagnon lui ayant demandé comment il ferait, s'il avait à célébrer la messe, pour dire: CREDO IN UNUM DEUM; le frère Gilles, pour toute réponse, se mit à chanter à haute voix et d'un visage radieux ces paroles: COGNOSCO UNUM DEUM, PATREM OMNIPOTENTEM ; c'est-à-dire : Je connais un seul Dieu, le Père tout-puissant[2].

Il serait difficile d'accorder ce fait, en l'entendant de la claire vision de Dieu, avec les exigences de la théologie; car ce n'est plus d'un acte passager qu'il s'agit ici, mais d'un état qui aurait duré plus de trente ans. Il faut donc ou le révoquer en doute, ou le ramener à des proportions plus modestes.

A ces récits nous pourrions en ajouter bien d'autres. Rien n'est plus fréquent, dans l'histoire des saints favorisés des grâces extraordinaires, que les révélations de la gloire et

ces visions sont très rares, et Dieu n'en favorise que très peu de gens, qui sont les forts esprits de l'Église et les grands observateurs et défenseurs de la loi de Dieu, comme ont été les trois que nous venons de rapporter.

[1] *De grad. contempl.* l. 5, P. 3, c. 15, p. 618 : Si autem tribuatur visio clara et perspicua, non improbabiliter tribui potest Ignatio parenti nostro, etc.

[2] BB. 23 april., t. 12, p. 235, n. 56 : Dixit quoque Fr. Ægidius quater se fuisse natum. Primo, ait, natus fui de genitrice mea carnaliter; secundo, in sacramento Baptismi; tertio, quando intravi Religionem istam; quarto, quando fecit mihi Dominus misericordiam apparitionis suæ. Et ait illi prædictus frater : Si irem ad partes remotas et quæreretur a me utrum cognoscerem te, possem dicere sic : Triginta duo anni sunt quod F. Ægidius fuit natus, et antequam fuit natus habuit fidem (il s'agit de la quatrième naissance), et postquam fuit natus amisit fidem. Respondit : Sicut dixisti, ita est verum... Dixitque alius : Si tu non habes fidem, quid tu faceres si esses sacerdos et velles dicere Missam solemnem, quomodo diceres : Credo in unum Deum? Respondens læta facie et cantans alta voce, dixit : Cognosco unum Deum, Patrem omnipotentem.

de la béatitude du ciel. Mais la difficulté est d'établir que l'esprit s'y élève jusqu'à la contemplation intuitive de l'essence divine et atteigne à la claire vision des Bienheureux.

III. — Les affirmations communes et les hésitations des maîtres qui semblent se relâcher de la sévérité générale, nous rendent timide. Qu'il nous soit permis cependant d'insinuer notre avis. Il ressort de notre manière de concevoir la grâce, la gloire et la contemplation.

Selon nous, et en cela nous ne sortons pas de l'enseignement traditionnel [1], la grâce et la gloire ne diffèrent pas essentiellement: dans l'une et dans l'autre, c'est Dieu nous associant à sa vie, et toute leur différence est dans la conscience ou l'inconscience de cette participation intime à la vie divine. Pendant l'épreuve, Dieu est voilé; à peine sentons-nous sa présence par la force qu'il nous dispense pour le bien et par les consolations de la vertu ; mais, quand l'épreuve est finie, Dieu se révèle et nous livre l'entière connaissance de son union avec nous ; de grâce, il devient gloire.

Or la contemplation est pour l'âme une sorte de glorification commencée. A mesure que sa lumière se dilate, elle dissipe les obscurités de la foi. Elle fait d'abord épanouir dans l'âme le sentiment de la présence de Dieu; puis, par degrés, elle lui donne celui de l'union, lequel s'accroît jusqu'à la conscience habituelle de la divine alliance. Si la glorification n'est pas complète, n'est-elle pas du moins déjà ébauchée ? N'a-t-on pas la vue des trois Personnes,

[1] SUAREZ, *De ult. fine hominis,* D. 6, s. 1, n. 8 et 9, t. 4, p. 58 et 59 : De facto existit specialis illapsus essentiæ divinæ in substantiam animæ nostræ... Per gratiam participat anima nostra speciali modo naturam divinam, atque deificatur et ad novum ordinem supernaturalem elevatur; et ideo, ratione hujus esse supernaturalis, fit illi divinitas intime præsens... Hæc unio seu illapsus divinitatis in substantiam animæ manet in beatitudine supernaturali. Hæc conclusio est certissima, supposita alia sententia quod gratia sanctificans sit in essentia animæ; et ita docent omnes theologi, qui prædictam sententiam tenent: imo gloriam nihil aliud esse dicunt, quam gratiam consummatam.

qui forment toute l'essence divine? N'a-t-on pas la vue du Verbe et de son union ineffable avec l'âme?

Que manque-t-il encore?

Il manque la parfaite intuition et la pleine jouissance de l'essence divine. Il manque la certitude absolue qu'on ne tombera point de cet heureux état. Il manque d'être délivré des liens du corps, dont l'animalité est encore un obstacle, et qui ne pourrait soutenir longtemps le rayonnement entier et continu de la gloire.

Mais dans cet essai où Dieu commence à se révéler, pourquoi la lumière ne pourrait-elle pas éclater parfois jusqu'à donner à l'âme un aperçu, une demi-vue de la béatitude finale?

On allègue l'essence divine voilée à tout homme mortel. Mais la véritable essence divine n'est-ce pas un Dieu en trois personnes, et n'avons-nous pas constaté que le degré suprême de l'ascension mystique emporte régulièrement, de l'aveu de tous, une vue et une manifestation de ce mystère?

On invoque les déclarations de l'Écriture, la parole de Dieu à Moïse[1] : « Nul homme ne peut me voir et vivre, » et celle de saint Jean[2] : « Personne n'a jamais vu Dieu. »

La loi est formelle, c'est vrai; mais est-elle absolue et sans exception d'aucune sorte? Il est permis d'en douter. N'est-ce pas aussi une loi qu'une fois mort on ne revient point à la vie avant le jour de la résurrection générale? Et cependant l'Écriture et l'histoire nous montrent des faits nombreux de morts rappelés du tombeau.

Mais notre chair, dira-t-on encore, ne peut soutenir l'éclatante irradiation de la vision béatifique. — Il serait peut-être difficile de démontrer rigoureusement cette infir-

[1] *Exod.* XXXIII, 20. Rursumque ait : Non poteris videre faciem meam : non enim videbit me homo et vivet.

[2] *Joan.* I, 18 : Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.

mité radicale du corps. L'âme de Notre-Seigneur fut glorifiée dès le premier instant de son existence, et liée néanmoins à une chair passible. Que si l'on recourt à un miracle perpétuel pour expliquer en l'Homme-Dieu la coïncidence de la passibilité et de la gloire, la même coïncidence ne pourrait-elle pas se produire transitoirement dans un simple mortel, en vertu d'une dérogation rare et passagère ?

La possibilité, d'ailleurs, étant doctrinalement hors de cause, toute la question se ramène à ceci : Dieu a-t-il déclaré que le fait de l'intuition glorieuse, bien qu'il n'implique pas en soi de répugnance, ne se réalisera jamais dans aucun homme vivant, sans exception aucune? — Une réponse absolument exclusive nous paraîtrait sévère et contestable.

Ces exceptions, du reste, ne peuvent être nombreuses, à raison des privilèges de l'alliance mystique, parce que, d'une part, l'élévation à cet état sublime est très rare ; et que, de l'autre, dans cet état même, la concession de la claire vue du ciel est plus rare encore.

Une dernière remarque, qui nous paraît importante, c'est que la connaissance de l'essence divine n'exclut pas des gradations, et qu'elle peut se produire sans aller jusqu'à la plénitude, sans atteindre jusqu'aux proportions achevées de la gloire. De même qu'il existe des degrés entre la vision d'un bienheureux et celle d'un autre, il peut y en avoir, dans un même sujet, entre tel et tel acte d'intuition, quoique toutes ces intuitions portent également sur l'essence divine.

Il importe peu que l'on regarde la contemplation comme inséparable de la grâce sanctifiante, ou qu'on la range parmi les grâces gratuites compatibles avec l'état de péché. Que la lumière dont l'âme est investie dans les degrés contemplatifs soit un resplendissement de la grâce intérieure ou l'effet d'une illumination extrinsèque, le résultat reste ce qu'il est; et en particulier, celui qui caractérise le mariage spirituel,

se ramène à la révélation que l'âme reçoit de la présence des trois Personnes divines au centre d'elle-même, de son union spéciale avec le Verbe, et au sentiment permanent qu'elle garde de cette présence et de cette union. Si Dieu peut faire à une âme non sanctifiée des communications de cette nature, pourquoi ne pourrait-il pas lui donner transitoirement la vue de l'essence divine ?

D'ailleurs, à ceux qui prétendraient que l'âme souillée de péché est inaccessible à l'illumination de la gloire, loin de leur opposer aucun démenti, nous nous contenterions de leur rappeler que, selon nous, la contemplation unitive, plus encore que la connaissance purement intellectuelle de la gloire, est incompatible avec le péché.

La conclusion définitive que nous tirons avec la majorité des théologiens revient donc à dire que la manifestation de l'essence divine n'appartient pas à la série régulière des grâces mystiques ; avec cette réserve cependant que la contemplation va, par son progrès naturel, à la révélation de la gloire, et que Dieu peut accorder quelquefois cette faveur, soit pleinement, soit partiellement, mais toujours d'une manière transitoire.

Les faits qu'on allègue dans ce sens sont par conséquent, selon nous, discutables, et ne doivent être repoussés que par insuffisance de preuves testimoniales, et non par les seules considérations de principe et de doctrine.

IV. — Jetons, en terminant ce chapitre, un regard rétrospectif sur les gradations successives de l'oraison contemplative, pour en reconnaître l'unité et l'harmonie.

L'unité est dans le but, et ce but est l'union.

Dieu appelle d'abord l'âme, la recueille et la rend attentive à la manifestation intime et surnaturelle de sa présence. Il la remplit de grâces, dans ce divin commerce, et il l'enflamme de saints désirs, en rendant de plus en plus vif le sentiment de sa présence. De ce sentiment il l'élève à la conscience de l'union, conscience d'abord rapide et

contenue, puis irrésistible et absorbante, quoique passagère encore, enfin presque ininterrompue, mais plus calme et plus profonde à la fois, gagnant en sérénité ce qu'elle gagne en hauteur. C'est le vestibule du ciel.

L'âme est-elle jamais introduite dans le temple, avant la fin du voyage, pour y contempler face à face, ne serait-ce que d'un regard furtif, les mystères dont elle reçoit déjà au fond d'elle-même une révélation partielle? Le lecteur sait ce que nous pensons, ce qu'il lui est permis à lui-même de penser sur cette anticipation momentanée de la gloire et sur cet apogée de la contemplation.

CHAPITRE XXIII

DES PURIFICATIONS PASSIVES

APERÇU GÉNÉRAL

Pourquoi on place l'étude des conditions qui précèdent la contemplation après celle de la contemplation elle-même. — Nécessité des purifications passives. — Rigueur de ces épreuves. — Leur diversité au point de vue de l'intensité, — du moment où elles apparaissent, de leur durée, de leur continuité. — Les moyens mis en œuvre pour les accomplir. Le principal est la suppression du rayonnement de la dévotion intérieure, sur les sens dans la purification sensible, et sur l'esprit dans la purification spirituelle. — Nécessité absolue, pour les âmes qui subissent les purifications passives, d'une prudente et habile direction. — Signes précurseurs de la contemplation. — Conduite du directeur.

I. — Nous avons fait connaître la contemplation, ses ascensions successives, ses splendeurs et ses suavités ; il nous reste à décrire les terribles épreuves qu'il faut subir avant de goûter ce délicieux repos.

Il peut paraître étrange que nous ayons traité de la contemplation avant d'avoir assigné les conditions qui la précèdent. La raison de cette inversion, la voici : c'est que, d'une part, les épreuves qui préparent à l'oraison contemplative sont pleines d'ombres et de difficultés pratiques, et néanmoins d'une importance capitale dans la direction des âmes; et, d'autre part, la connaissance de ces préliminaires apporterait peu de lumière à l'étude de la contemplation elle-même, tandis que celle-ci rend celle-là plus claire, plus

précise et plus facile. C'est le propre d'une démonstration bien conduite de faire concourir les clartés acquises à l'éclaircissement de ce qui demeure obscur.

D'ailleurs, la contemplation est le terme et la fin, et les épreuves purificatrices sont la voie, le moyen; et la voie ne se dessine bien que lorsque l'on regarde le terme; le moyen n'a de sens et de portée que par son rapport avec la fin.

II. — C'est l'enseignement unanime des Mystiques, qu'une âme n'est élevée aux divers états de la contemplation qu'après avoir été soumise à des purifications préalables qui détruisent en elle les obstacles à l'action divine.

Qui ne le sait? Le péché a profondément troublé notre nature. La révolte de l'esprit contre Dieu a eu pour contre-coup la révolte des sens contre l'esprit. Par la première chute, l'homme se détache de Dieu et tombe en quelque façon sur lui-même; par la seconde, il tombe plus bas encore, et son âme raisonnable descend au rang de la brute, dont toute la vie est dans la chair[1]. L'homme est en proie à l'orgueil et à la sensualité, sans cesse ballotté entre ces élévations insensées où il s'égale à Dieu, et ces abaissements ignobles où il s'égale à la bête.

Par l'effort de la vertu et le secours de la grâce, il se relève, se réhabilite, et à mesure qu'il refait l'ordre dans son âme, il y ramène la paix et la dignité; il se rattache à Dieu par l'obéissance et l'humilité, et il soumet ses sens au joug de la raison par l'exercice de la tempérance.

[1] Bossuet, *Traité de la concupiscence*, c. 15, p. 316 : Voilà donc la chute de l'homme tout entière : semblable à une eau qui d'une haute montagne coule premièrement sur un haut rocher où elle se disperse, pour ainsi parler, jusqu'à l'infini, et se précipite jusqu'au plus profond des abîmes, l'âme raisonnable tombe de Dieu sur elle-même et se trouve précipitée à ce qu'il y a de plus bas. Voilà une image véritable de la chute de notre nature, Nous en sentons le dernier effet dans ce corps qui nous accable, et dans les plaisirs des sens qui nous captivent. Nous nous trouvons au-dessous de tout cela, et vraiment esclaves de la nature corporelle, nous qui étions nés pour la commander. Telle est l'extrémité de notre chute.

Ce travail d'épuration et de restauration dure toute la vie; mais dans les commencements il est plus âpre et plus difficile. Tout d'abord c'est la résistance directe à la chair pour la soumettre à l'esprit; c'est, ensuite, la répression des ascensions déraisonnables de l'esprit contre Dieu. Lutte amère, pleine de périls et d'angoisses, dans laquelle le chrétien combat contre lui-même et se dégage des scories grossières du péché. Cette première phase de la vertu a été, pour cette raison, appelée l'état purgatif; dans la suite, c'est la lumière qui prédomine; plus tard, l'amour: de là les noms de vie illuminative et de vie unitive donnée aux deux dernières transformations. En somme, la perfection active est une marche ascendante vers l'union à Dieu et une préparation graduelle à la plénitude de la vie divine qui éclatera dans la gloire. Là seulement seront consommées la purification, l'illumination et l'union.

Or nous avons déjà fait observer que la contemplation est dans l'ordre de la vie unitive, et qu'elle est comme un prélude de la gloire. Elle suppose donc une purification très avancée, d'autant plus profonde et efficace qu'elle est elle-même plus élevée et plus parfaite. C'est une loi générale à laquelle on connaît peu d'exceptions [1].

Pour accomplir cette purification au degré convenable, l'effort humain [2], aidé de la grâce commune, ne suffit pas,

[1] SCHRAM, t. 1, § 246, n. 2, p. 425 (emprunté littéralement à Godinez, p. 130) : Unde rarissimus est contemplativus affluens deliciis qui non transierit per aliquem tramitem derelictionis; quare si contemplatio sine hac dispositione superveniat, vel non erit diuturna, vel exceptio a regula generali.

[2] PHILIPP. A SS. TRIN. *Sum. theol. myst.* P. 1, Tr. 3. Præamb., t. 1, p. 347: Quamvis, Dei miserantis benedictionibus adjuti, tam affectum quam cogitationem, ipsi Deo cooperantes, industria nostra purgare possimus, hæc tamen purgatio superficialis admodum et satis imperfecta erit, si Deus ipse totum purgationis opus quasi proprium non assumpserit, ita ut ipse sit solus primus et proximus, universalis et particularis agens; et nos gratia ejus roborati divinam ipsius actionem purificativam patientes... ut sic purgati pravis dispositionibus, et sarcina culparum exonerati, facile et fructuose divinas impressiones suscipiamus ac promptius ac delectabilius in via perfectionis procedamus.

non plus que l'élan de la vertu active ne suffit à élever jusqu'aux hauteurs de la contemplation. Il faut que Dieu y mette la main, et que, par une action spéciale de sa providence surnaturelle, il épure l'âme, la dégage de la servitude des sens et des illusions de l'esprit, et lui imprime un libre et plein essor vers les choses divines. C'est pourquoi les épreuves qui disposent à la contemplation sont appelées par les Mystiques purgations ou purifications PASSIVES.

Elles consistent[1] dans une série de tribulations extérieures et intérieures, qui remplissent l'âme d'angoisses, la livrent à tous les assauts de la concupiscence, des hommes et des démons ; la jettent comme dans un creuset ardent qui consume ses souillures, ses instincts charnels, sa vie propre, et d'où elle sort pure, résistante et brillante comme l'or, animée d'une vie nouvelle, entièrement souple à l'action et aux inspirations de Dieu.

Elles ont pour objet de rétablir dans l'homme l'équilibre rompu par le péché, en soumettant la chair à l'esprit et l'esprit à Dieu; car l'homme est là tout entier, avec les deux éléments qui composent son être, dans l'harmonie et la subordination commandées par la raison.

Il y a donc deux purifications à accomplir dans l'homme pour le relever et l'unir à Dieu : la purification des sens et celle de l'esprit. La première fait cesser la division qui met en lutte les deux parties de l'homme, la seconde soumet entièrement l'homme à Dieu.

En tant qu'il est assujetti aux impressions des sens, l'homme vit d'une vie corporelle et animale; en tant qu'il

[1] SCARAMELLI, *Dirett. Mist.* Tratt. 5, c. 1, n. 10, p. 344. Queste purghe passive consistono in aggregato di grandi aridità, di tentazioni insolite, di altri travagli straordinari, si interni como esterni, che Iddio dispone con particolare providenza, a fine di abbatere a viva forza l'appetito ribelle alla ragione, di sveller gli abiti o viziozi o imperfetti, e di riordinare gli sconcerti della mente : onde resti il soggetto ben lavorato e ben disposto agl' influssi delle celeste contemplazioni.

pense, qu'il voit et veut les choses idéales, divines, éternelles, il vit de sa vie la plus noble, de celle qui répond à la meilleure partie de lui-même, la raison. Ce sont là les deux foyers de sa vie. Voilà pourquoi les maîtres de la vie spirituelle ont distingué avec soin, en nous, la partie inférieure et la partie supérieure, la double région des sens et de l'esprit.

Les purifications passives s'étendent à l'une et à l'autre de ces deux faces de l'homme, au sens et à l'esprit. Nous étudierons séparément ces deux points de vue ; mais auparavant nous devons indiquer les aspects généraux et les caractères communs.

III. — Disons d'abord combien sont effrayantes les épreuves auxquelles Dieu soumet les âmes qu'il appelle à la contemplation.

Les auteurs mystiques les comparent à celles du purgatoire. « Dieu abaisse beaucoup l'âme pour l'élever ensuite beaucoup, dit saint Jean de la Croix [1], et s'il ne modérait promptement les sentiments que l'âme a si vivement imprimés en l'esprit, elle abandonnerait son corps en peu de jours. Mais le feu de ces peines ne se fait sentir que de temps en temps, et non pas continuellement ; il est néanmoins parfois si violent, que l'âme croit voir l'enfer ouvert sous elle et tout prêt à l'engloutir. Ces sortes de gens sont de ceux qui descendent tout vivants dans les enfers et qui y sont purifiés comme dans le purgatoire, puisque c'est là cette purgation que chacun doit faire de ses fautes, quoiqu'elles ne soient que vénielles. Ainsi on peut dire avec probabilité qu'une âme qui a passé par ce purgatoire spirituel, ou n'entrera pas dans le purgatoire de l'autre monde, ou n'y demeurera pas longtemps ; car une heure qu'elle passe dans le premier purgatoire lui profite plus, à cause des mérites qu'elle acquiert et de la satisfaction qu'elle fait à la justice divine, que plu-

[1] *La Nuit obscure*, l. 2, c. 6, p. 291.

sieurs heures ne lui serviraient dans le dernier purgatoire, parce qu'elle n'y mériterait point, et que Dieu ne lui remettrait rien de ses souffrances. »

Jean Thauler[1] appelle ces sortes de peines un martyre spirituel, et sainte Angèle de Foligno assurait qu'elle les aurait échangées contre tous les tourments de cette vie, contre tout autre genre de martyre[2]. Il y en a[3] qui vont jusqu'à prétendre que ce supplice égale celui de l'enfer, et plusieurs saint ont en effet, au milieu de ces angoisses, adressé à Dieu la plainte du Psalmiste[4]: « Les douleurs de l'enfer m'ont environné. »

La purification de l'esprit surtout dépasse parfois tout ce que l'on peut imaginer en fait de tentations, de désolations et de délaissements[5]; et, en général, ce supplice intérieur par lequel Dieu épure l'âme en la dégageant des créatures et d'elle-même prend une acuité que n'ont pas les douleurs les plus intenses de la vie commune.

Gerson[6] emploie plusieurs comparaisons pour faire en-

[1] *In festo plurim. Martyr.* p. 421 : Et quia de martyribus loquimur, duplex esse martyrium, hoc est passionem duplicem, vobis, charissimi, notandum est. Fit enim aliquis martyr gladio extrinseco, et amore mortificante intrinsecus... Duplex porro vitæ morientis crux seu afflictio est. Prima externa est, dum quis voluptatibus ac vitiis suis reluctatur... Altera spiritalis quædam pressura est, et macritudo, seu ariditas et sensibilis gratiæ privatio, in qua vel maxime sese perdit homo, cogiturque interdum per hanc magis quam per aliud aliquid ad Deum se convertere.

[2] Arnaud, BB. 4 jan., c. 2, n. 44, t. 1, p. 192 : Unde pro commutatione prædictorum tormentorum et tentationum, et ut Deus auferret a me prædicta, ego libenter eligerem et vellem omnia mala, et infirmitates omnes, et omnes dolores qui fiunt in omnibus corporibus hominum sustinere; et crederem quod leviora et minora mala mihi essent quam prædicta tormenta. Unde pluries dixi quod pro commutatione prædictorum tormentorum ego eligerem omne genus martyrii sustinere.

[3] Bona, *De discr. spir.* c. 14, n. 7, p. 274 : Hoc horribile tormentum pœnis inferni assimilant qui experti sunt.

[4] *Ps.* xvii, 6.

[5] Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 3, a. 1, t. 1, p. 409 : Vix sermone potest, etiam ab expertis, exprimi quantæ sint hujus noctis angustiæ, quantus horror, et quam intima spiritus afflicti tribulatio.

[6] *De Myst. theol. pract.* Consid. 9, col. 415. Hæc est antiperistasis quæ-

tendre la raison et le but de cette épreuve. Il l'appelle une sorte d'antipéristase[1] spirituelle qui fortifie son contraire, la pierre qui aiguise le fer, l'absinthe qui sèvre les enfants et les arrache aux douceurs du sein maternel, le marteau qui dilate et étend, la lime qui polit, purifie, dérouille et rend étincelant, la fournaise où l'or dépouille ses scories et prend tout son éclat, la verge qui en frappant délivre de l'enfer.

A son tour, le cardinal Bona[2] groupe les expressions par lesquelles les auteurs ont désigné la purification passive : ils la qualifient de mort spirituelle, de combat entre l'esprit de Dieu et le nòtre, de désespoir, d'angoisse intérieure, de langueur infernale, de division de l'âme et de l'esprit, de terrible martyre, d'horrible et d'indicible tourment, de purgatoire et d'enfer.

Avant de parvenir à ces hauteurs de la contemplation où la vie surnaturelle éclate et domine, il faut que l'âme dépouille ses instincts charnels et égoïstes, que la nature soit vaincue, terrifiée, et sinon encore morte entièrement, du moins abattue, soumise, silencieuse.

IV. — Cependant la véritable mesure de ces épreuves,

dam spiritualis quæ contrarium fortificat, est cos ferrum exacuens; hæc est absinthium pueros ablactans avellensque ab uberibus; malleus dilatans et extendens... Hæc lima poliens, mundans, æruginans, clarificans; hæc fornax in qua aurum purgatur ut rutilet; hæc virga qua percussus eripitur ab inferno.

[1] *Dict. de l'Acad.* ANTIPÉRISTASE. Terme didactique. Action de deux qualités contraires, dont l'une augmente la force de l'autre.

[2] *Via compend. ad Deum*, c. 10, n. 3, p. 128. Nulla hic lætitia, sed tormentum inexplicabile. Dicant quid sit qui experti sunt. Doctor mellifluus comparat hunc statum morti spirituali, quam vocant Angelorum. Rusbrochius, divini spiritus et nostri concertationem appellat, et quamdam desperationem; Taulerus, pressuram internam; Harphius, languorem infernalem et divisionem animæ ac spiritus; Barbansonius, item divisionem naturæ ac spiritus; Maria Vela sanctimonialis cisterciensis, terribile martyrium; B. Catharina Genuensis, horribile et indicible tormentum. Johannes a Cruce sub noctis obscuræ symbolo eum pingit et purgatorio assimilat. Thomas a Jesu purgatorium quoque esse dicit in via contingens. B. Angela de Fulgineo maluisset in inferno esse quam talem privationem sustinere quæ in ipsa mirabilis fuit.

c'est moins à l'élévation du but à atteindre qu'à la volonté de Dieu qu'il faut la demander.

Dieu peut absolument porter l'âme, par une sanctification instantanée, des abîmes du péché au faîte de la contemplation; mais telle n'est pas la marche ordinaire de sa providence, qui procède par degrés lents et progressifs. Ce qui est plus commun dans cette introduction comme dans la suite de la vie mystique, c'est la variété des gradations et des progrès. Parfois ces purifications sont rigoureuses, longues, ininterrompues; d'autres fois, bénignes, passagères, tempérées par des alternatives de repos et de douceurs. Tel passe par les plus terribles traverses, et s'arrête aux premiers degrés de la contemplation: un autre en atteint le sommet avec moins de tribulations et de souffrances.

« Dieu purifie l'âme plus ou moins rigoureusement, dit saint Jean de la Croix [1], et il y emploie plus ou moins de temps par rapport à la qualité de l'union qu'il lui destine. Cette purgation n'est pas toujours d'une égale force: elle est quelquefois plus dure, quelquefois plus douce, parce que Dieu ne permet pas que cette obscure contemplation touche l'âme et la pénètre d'une manière purgative, mais d'une manière illuminative et amoureuse. Et alors l'âme sort de l'affreuse prison où elle était auparavant, et elle entre en jouissance d'une grande liberté, d'une agréable paix, d'une communication avec Dieu facile, amoureuse, intime, fort spirituelle. »

Il suit de là, selon la remarque du P. Scaramelli [2], qu'il est difficile de formuler des règles absolues sur la sub-

[1] *La Nuit obscure*, l. 2, c. 7, p. 293.

[2] *Dir. Mist.* Tratt. 5, c. 1, n. 6, p. 343. Da questo secondo avvertimento si deduce il terzo ed è che non si può dare una regola generale, che competa egualmente a tutte l'anime, nè in quanto alla sostanza, nè in quanto al modo, nè in quanto al tempo, perchè Iddio ha mille modi di purgare l'anime e renderle disposte a ricevere i suoi doni, come vediamo pur troppo con l'esperienza.

stance, la manière ou le temps de ces épreuves. Essayons toutefois de préciser le mode ordinaire qu'elles suivent dans leur apparition, leur continuité et leur durée.

V. — En principe, la purification des sens répond aux états de contemplation inférieurs à l'union ; et celle de l'esprit, à l'union et à ses divers degrés[1].

La première devance par conséquent, du moins par quelques épreuves, l'élévation à l'oraison contemplative, et la seconde s'accomplit ou commence avant l'union. L'une cependant peut être précédée de quelques actes de contemplation et de certaines faveurs surnaturelles, comme visions, révélations, extases ; l'autre, de quelques essais d'union ; mais ces actes et ces effets ne constituent pas des états, lesquels requièrent préalablement une purgation intime convenable.

De plus, bien que les deux purgations soient distinctes, et que celle des sens précède généralement celle de l'esprit, elles peuvent se réaliser en même temps[2]. Il est même difficile qu'elles soient entièrement séparées, ainsi que l'observe avec raison Philippe de la Très-sainte-Trinité[3]. « Ces deux parties, la sensitive et la spirituelle, dit encore saint Jean de la Croix[4], se nourrissent du même aliment, cha-

[1] S. Alph. de Lig. *Pax. confess.* n. 129, p. 175 : Post hanc purgationem sensus solet Dominus concedere donum contemplationis quæ dicitur gaudii ; scilicet recollectionis supernaturalis, quietis et unionis, de qua deinceps loquemur ; sed ante unionem et post recollectionem et quietem, solet Deus purgare animam ariditate spiritus, quæ dicitur ariditas substantialis qua Dominus vult ut anima se totam in seipso annihilet.

[2] Scaramelli, Tratt. 5, c. 15, n. 15', p. 400 : E di fatto abbiamo che la B. Angela da Fuligno fu nel tempo stesso purificata da Dio con ambedue le purghe e del senso e dello spirito. Si legga la sua vita, et si vedrà che la cosa in lei passò cosi.

[3] *Theol. Myst.* P. 1, Tr. 3, D. 4, Præamb., t. 1, p. 449 : Nec media superius adducta, et sensitivæ purgationi deservientia, ab hac intellectiva penitus excluduntur, imo etiam aliqualiter ad illam concurrunt, cum purgatio sensitiva compleatur cum intellectiva, et propter identitatem suppositi utriusque partis sensitivæ et intellectivæ et connaturalem ipsarum sympathiam, angustiæ et dolores unius redundent in aliam.

[4] *La Nuit obscure*, l. 2, c. 3, p. 282.

cune selon sa nature. Elles se disposent ainsi, d'un commun accord, à supporter la rigoureuse purgation de l'esprit qu'elles doivent bientôt sentir pour être parfaitement délivrées de leurs imperfections. Car l'une n'est jamais purifiée exactement sans l'autre, et l'entière purgation des sens ne s'accomplit que quand celle de l'esprit commence. Si bien que la nuit des sens se doit nommer plutôt la réformation et la modération des passions, que la délivrance de leurs imperfections. La raison en est que les désordres de la partie animale ont leur force et leur racine dans l'esprit. »

Ajoutons avec Scaramelli que la purification de l'esprit a toujours un retentissement douloureux et salutaire sur les sens [1], tandis que l'épuration des sens réagit moins sur l'esprit.

Ce mélange, qui peut rendre les deux épreuves simultanées, laisse subsister la loi générale en vertu de laquelle la purification des sens intervient avant celle de l'esprit [2]. Il paraît du moins certain que celle-ci ne précède jamais celle-là. Suivant Joseph Lopez Ezquerra [3], Dieu porterait soudainement des abîmes du péché aux sommets de la perfection, ainsi qu'il le fit en Paul et Madeleine, plutôt que

[1] *Dirett. Mist.* Tratt. 5, c. 17, n. 175, p. 407. Dell' appetito sensitivo dirò solo, che in tempo di questa purga è il ricetto di tutte le pene da cui è cruciata la parte superiore dell' uomo. Le tenebre dell' intelletto vanno ad opprimerlo; l'afflizioni della volontà vanno a traffiggerlo; le angustie della memoria vanno a dargli strette tormentosissime, etc.

[2] Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 3, Præamb., t. 1, p. 407 : Quamvis hæc purgatio (intellectiva) non immediate sequatur purgationem passivam partis sensitivæ; solet enim proficientibus post longum contemplationis exercitium, et copiosam rerum supernaturalium communicationem advenire; quia tamen aliquando præcedenti purgationi sensitivæ conjungitur, et maxime propter connexionem materiæ, de illa nunc agitur.

[3] *Lucern. myst.* Tr. 6, n. 192 : Licet Deus possit hunc ordinem invertere et tempora non servare, raro tamen aut nunquam visum est; et potius ex pravo homine aut femina subito faciet perfectum, ut egit in Paulo et Magdalena, quam seorsim purget primo spiritum quam sensum, vel ante arreptam viam virtutis in qua homo proficere incipiat, inchoet spiritus purgationem.

de placer l'épuration de l'esprit avant celle des sens. Il est difficile, en effet, de concevoir une âme dégagée de tout, libre et entièrement épurée dans la partie supérieure d'elle-même, et, par la partie sensible, encore en butte aux assauts des passions grossières.

VI. — La durée des purifications sensibles dépasse d'ordinaire celle des purifications spirituelles.

A vrai dire, il est impossible de rien préciser, soit sur la durée en général, soit sur la durée respective de chacune de ces deux épreuves. Sainte Angèle de Foligno[1] subit l'une et l'autre pendant plus de deux ans; il en est de même de M. Olier[2]. Sainte Madeleine de Pazzi[3] fut, selon que Notre-Seigneur le lui avait annoncé, dans un pareil tourment, l'espace de cinq ans. Michel Godinez[4] déclare qu'il l'a vu se prolonger pendant quatorze, quinze, et même vingt ans; Scaramelli atteste avoir rencontré des cas de douze et de dix-neuf ans continus de délaissement[5]. Schram[6] pose en thèse générale qu'on ne peut assigner de limite certaine à ces épreuves et qu'elles peuvent durer pendant vingt ans et plus.

Le cardinal Bona, si versé dans les matières de spiritua-

[1] ARNAUD, BB. 4 jan., t. 1, p. 192, n. 44 : Et incipit prædictus status istorum tormentorum et tentationum aliquanto tempore ante pontificatum papæ Cælestini, et duravit plusquam per duos annos.

[2] FAILLON, *Vie de M. Olier,* 1e P., l. 7, t. 1, p. 304 : Après dix-huit mois ou davantage, Dieu commença à me laisser la liberté de m'élever de temps en temps à lui.

[3] VINCENT. PUCCINI, BB. 25 maii, n. 36, t. 19, p. 189 : Scito etiam quod inde per quinquennium, sicut tibi alias dixi, privabo te sensu gratiæ meæ, non tamen ipsa gratia quæ semper manebit tecum.

[4] *Pratica de la theol. myst.*, l. 3, c. 11. *Preg.* 4, p. 130 : Quanto tiempo suele durar el desemparo? — *Resp.* No tiene tiempo limitado; conoci algunas personas que catorze, quinze y veinte años estubieron desamparandas, y estas recibieron despues altisimo don de contemplacion.

[5] *Tratt.* 5, c. 13, n. 146, p. 395 : Ho conosciute persone che anno proseguito a penare in questo stato purgativo, quali dodeci, quali diecinove anni continui.

[6] *Theol. myst.* t. 1, § 246, n. 3, p. 425 : Derelictio non habet certum temporis terminum; per viginti et plures annos subinde durat, usquedum contemplatio succedat.

lité et de mystique et qui semble avoir fait une étude spéciale du point de vue qui nous occupe, assigne avec précision la durée des épreuves passives dans plusieurs contemplatifs célèbres dont il cite les noms[1]. Hubertin de Casali passa quinze ans dans ces angoisses purificatrices ; sainte Térèse, dix-huit; saint François d'Assise, deux seulement; la bienheureuse Claire de Montefalco, quinze; sainte Catherine de Bologne, cinq ; sainte Marie Égyptienne, dix-sept ; sainte Madeleine de Pazzi, cinq années d'abord, puis seize autres ; le bienheureux Henri Suso, dix ; le P. Balthasar Alvarez, seize années aussi.

Il faut donc conclure, avec saint Jean de la Croix[2], que « concernant la longueur du temps, on ne peut dire sûrement combien cette mortification dure, parce que tous ne sont pas traités de la même manière et ne souffrent pas les mêmes épreuves. La seule volonté de Dieu leur donne leur mesure différemment, selon que chacun a plus ou moins d'imperfections à détruire, ou suivant le degré d'union auquel Dieu veut élever l'âme ; ainsi il la tient plus ou moins de temps dans les exercices de l'humilité. »

VII. — Ces épreuves sont parfois continues jusqu'à la purgation complète ; le plus souvent elles présentent des

[1] *Via compend. ad Deum*, c. 10, n. 6, p. 130 : Et ne videar temere loqui affero exempla : Ubertinus de Casali quatuordecim annis laboravit priusquam introduci ad intimam perfectionem mereretur. S. Teresia octodecim annis intolerabiles angustias passa est. S. Franciscus per biennium gravissimo mœrore tabescebat. B. Clara de Montefalco quindecim annos huic privationi impendit. B. Catharina Genuensis martyrium suum in suo Dialogo ipsa describit. Altera Catharina Bononiensis per quinque annos valde desolata fuit et a dæmonibus exagitata. Maria Ægyptiaca septemdecim annis afflicta ad purum decoxit spuriam suam. B. Maria Magdalena de Pazzis per annos quinque et deinde per alios sexdecim tantam ariditatem passa est, ut videretur a Deo derelicta. B. Henricus Suso per decennium divina caruit consolatione. Balthasar Alvarez, vir eximiæ sanctitatis e societate Jesu, non nisi post sexdecim annos in vita mystica cum tenebris et labore decursos divinæ lucis adeptus est illustrationem.

[2] *La Nuit obscure*, c. 14, p. 277.

relâches qui permettent à l'âme de respirer et de retremper son courage.

Les interruptions sont de simples suspensions de l'angoisse intérieure ou des rafraîchissements sensibles de la grâce. Ces repos délicieux sont encore de deux sortes: ou bien Dieu rend à l'âme éprouvée le sentiment de la dévotion et de la ferveur; ou il l'élève, ce qui est plus rare, aux actes mêmes de la contemplation.

La loi commune est, qu'à la purification passive des sens répondent les premiers degrés de l'oraison infuse, et que l'âme n'est élevée à l'union qu'après avoir subi la purification de l'esprit. Or, comme le nombre de ceux qui parviennent à l'union est petit, peu nombreux aussi sont ceux qui traversent l'épreuve de la purification de l'esprit: « La nuit qui purifie les sens est commune à plusieurs, et surtout aux commençants, dit saint Jean de la Croix[1]; la nuit qui purifie l'esprit n'est le propre que de peu de gens, savoir, de ceux qui se sont avancés dans la vie intérieure et qui se sont exercés longtemps en cette voie. »

Le même saint ajoute plus loin[2] que lorsque la purification spirituelle se produit, c'est ordinairement à la suite de la purification sensible: « Voilà donc quelle est la nuit ou la purgation des sens... Ceux qu'elle purifie n'en sortent communément que pour entrer dans la nuit de l'esprit, laquelle est plus difficile et plus fâcheuse, et ils y marchent pour arriver à l'union de l'amour avec Dieu; mais il y en a peu d'ordinaire qui y parviennent. »

Saint Liguori[3] semble affirmer que la loi la plus générale

[1] *La Nuit obscure*, l. 1, ch. 7, p. 258.

[2] *Ib.*, ch. 14, p. 276.

[3] Voir plus haut, p. 365, note 1. — Et dans le même ouvrage *Praxis confess.* n. 132, p. 178 : Completa ergo purgatione sensus et ad finem perducta ariditate sensibili, ponit Deus animam in statu contemplationis. — Et n. 137, p. 185 : Hanc unionem solet ordinarie præcedere ariditas substantialis, quæ est purgatio spiritus.

serait qu'à la purification des sens succède immédiatement l'oraison de la récollection passive, et que la purification de l'esprit se place entre les degrés inférieurs et celui de l'union. On peut alléguer des faits à l'appui de l'une et l'autre assertion, d'où il suit qu'il n'existe peut-être pas de loi générale et qu'il faut dans cet ordre de choses se contenter d'enregistrer les faits.

On rencontre même en certaines âmes un mélange étonnant des épreuves les plus effrayantes et des faveurs les plus sublimes de la contemplation; on les voit tour à tour en butte aux traits les plus acérés de la justice divine, et un peu avant ou bientôt après, ivres des saintes exultations de l'amour. La bienheureuse Marguerite-Marie[1] offre un mémorable exemple de ces alternatives répétées de rigueur et de jouissance.

VIII. — Le moyen principal employé par Dieu pour purifier soit la partie sensible, soit la partie intellectuelle de l'homme, est de retirer le sentiment de la dévotion. Ce point est d'une telle importance dans la question présente, qu'il est absolument indispensable de le mettre en pleine lumière.

Le Docteur angélique[2] définit la dévotion une disposition généreuse de la volonté qui lui fait embrasser promptement tout ce qui est du service de Dieu. Ou bien, d'après saint François de Sales[3] : « la devotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle, promptement et affectionnement. »

L'essentiel de la dévotion réside par conséquent dans la volonté. Vouloir être à Dieu, lui obéir et lui plaire sans retardement ni réserve, c'est la meilleure manière de lui être dévoué, c'est avoir la substance même de la dévotion.

[1] *Sa Vie, écrite par elle-même*, passim.

[2] *Sum.* 2. 2., q. 82, a. 1 : Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompta tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.

[3] *Introduction à la Vie devote*, ch. 1.



Selon la remarque judicieuse de saint Thomas[1], si la joie est un des effets directs et principaux de la dévotion, elle produit aussi accidentellement et secondairement la tristesse. La joie découle de la considération de la bonté divine, terme vers lequel tend l'acte généreux de la volonté. La tristesse naît de la vue de nos misères auxquelles la volonté s'efforce d'échapper dans l'acte de la dévotion. La dévotion est donc la source et du sentiment de la joie et du sentiment de la tristesse, et ces deux effets peuvent se refléter également sur la partie raisonnable de l'homme et sur la partie sensible, ainsi que le dit le Psalmiste[2]: « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant. » Mais ce rayonnement est purement accidentel ; quand il disparaît ou ne paraît pas, la dévotion ne cesse pas pour cela, pourvu que la volonté continue son mouvement accéléré vers Dieu. C'est une vérité chrétienne garantie par l'enseignement unanime des docteurs et par l'expérience universelle, que la foi et la charité peuvent subsister et agir dans l'âme sans autre témoignage de leur présence que celui de l'action même et des œuvres.

En résumé, la substance de la dévotion réside dans la volonté et est inséparable des actes produits par la volonté. Elle a pour conséquence la joie et la tristesse ; et la manifestation de ce double sentiment est restreinte à la partie supérieure et intellectuelle de l'âme, ou s'étend jusqu'à la partie

[1] *Sum.* 2. 2., q. 82, a. 4 : Devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem per accidens causat tristitiam. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo ; et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio... Secundario vero causatur devotio ex consideratione propriorum defectuum... Hæc autem consideratio e converso se habet ad primam; nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio; secundario autem et per accidens tristitia quæ est secundum Deum.

[2] *Ps.* LXXXIII, 3.

inférieure. Mais ni l'une ni l'autre de ces manifestations n'appartient à l'essence de la dévotion; elles peuvent donc ne pas exister sans que la dévotion disparaisse.

Cela posé, nous pouvons donner raison des deux manières dont s'accomplit l'épuration passive de l'âme.

Dans la purification sensible, le rayonnement délectable qui naît de l'amour ne sort point de l'enceinte supérieure de l'âme, et ne s'étend pas jusqu'aux sens, tandis que celui de la tristesse, au contraire, y domine sans mélange. La purification de l'esprit supprime tout rejaillissement joyeux tant au dedans qu'au dehors, et ne laisse à la dévotion d'autre manifestation que celle de la tristesse et de l'angoisse[1]; ou bien encore, après s'être révélé à l'âme et l'avoir blessée d'amour, Dieu se retire et l'abandonne en proie à des ardeurs et à des désirs qui la consument.

A cette privation des suavités qui accompagnent la dévotion et le sentiment de la divine présence, privation qui constitue la peine principale et fondamentale de la purification passive, viennent s'ajouter les assauts du démon, l'opposition des hommes, des malheurs et des tortures de tout genre. Dieu épure l'âme en la séparant de tout ce qui n'est pas lui, et la dégoûte des créatures par les amertumes dont il permet qu'elles l'abreuvent.

Enfin, la purification s'achève par l'amour, dont les douloureuses ardeurs consumeront les dernières traces de la vie égoïste et naturelle.

IX. — L'âme, dans ces épreuves, a un besoin absolu d'un

[1] SCARAMELLI, Tratt. 5, c. 3, n. 34, p. 352 : Le purghe del senso consistono nella privazione di ogni divozione accidentale sensibile; perchè in realtà l'appetito sensitivo in tempo di queste purghe è arido, secco e freddo, senz' alcun sentimenti verso le cose soprannaturali e sante, e bene spesso ancora è afflitto da noje, da tedj e da altri penosi affetti. Ma non consistono già le dette purghe nella privazione di ogni divozione accidentale spirituale, poichè la sottrazione di una tal divozione propriamente appartiene alla purgha dello spirito.



sage et habile directeur[1]. Elle est comme un aveugle qui ne peut se passer d'une main amie qui le guide; comme un vaisseau battu par la tempête, et qu'un pilote expérimenté peut seul sauver du naufrage. Toujours moralement nécessaire, le secours de la direction devient ici indispensable.

« S'ils n'ont pas alors de directeur qui comprenne parfaitement leur intérieur, et qui les conduise avec beaucoup de prudence, observe saint Jean de la Croix[2], parlant de ceux qui subissent ces tribulations, ils reculent au lieu d'avancer; ils quittent le droit chemin, ils se relâchent en leurs exercices, ils s'empêchent eux-mêmes de passer plus avant dans la voie de la vertu. »

Tel est le sentiment unanime des maîtres.

Sainte Térèse[3] recommande de s'adresser à un directeur saint et éclairé; que si l'on a à opter entre un homme pieux mais peu instruit, et un autre, savant et moins parfait, on doit préférer celui qui a la science à celui qui n'a que la piété. En un autre endroit[4], la même sainte déclare que les pires directeurs sont les demi-savants: « Je le sais par expérience, dit-elle; il vaut mieux, quand ils sont gens de bien et de saintes mœurs, qu'ils n'aient pas du tout d'études que d'en avoir de médiocres, parce qu'alors ils se méfient d'eux-mêmes tout comme je le ferais moi-

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 1, Tr. 3, D. 1, a. 6, t. 1, p. 375 : Debent primo directorem seu patrem spiritualem, si fieri potest, simul doctum et expertum eligere cujus ductu et prudentia in omnibus moveantur. — *Ibid.*, P. 1, Tr. 3, D. 3, a. 6, p. 440. Aliqua superius adducta sunt documenta circa modum procedendi in purgatione passiva partis sensitivæ, quæ etiam pro hac purgatione passiva partis intellectivæ valde sunt utilia, et multo magis necessaria; primum maxime de eligendo directore apto, scilicet prudente, docto et experto, si fieri potest. Cum enim hujus purgationis via non sit ordinaria et a paucis trita, ductore magis experto opus est, ne in ipso viæ processu periculum adsit, et incauta pereat anima.

[2] *La Nuit obscure*, l. 1, ch. 10, p. 264.

[3] *Sa Vie*, ch. 13.

[4] *Ibid.*, ch. 5.

même, et demandent conseil à d'autres plus instruits. Les savants ne m'ont jamais trompée. »

Il importe donc beaucoup que les directeurs aient tous quelque connaissance des épreuves diverses par lesquelles Dieu dispose les âmes à la contemplation, et que plusieurs aient sur ces matières la science éminente à laquelle les directeurs moins renseignés ou les âmes elles-mêmes puissent recourir en ces difficiles conjonctures.

X. — La première précaution à prendre est de reconnaître que les épreuves que l'on subit sont dans l'ordre de la contemplation. Il se rencontre des âmes livrées aux désolations intérieures les plus amères, en butte à des adversités de tout genre, lesquelles cependant ne sont point appelées à l'oraison passive. La conduite à tenir avec ces âmes affligées n'est pas celle qui convient aux élus de la vie mystique.

Saint Jean de la Croix, fidèlement suivi par les auteurs spirituels venus après lui, entre autres par Philippe de la Très-Sainte-Trinité[1], Schram[2] et Scaramelli[3], ramène à trois les marques distinctives des purifications passives. Il est vrai que dans les endroits que nous allons citer, ce docteur traite particulièrement des aridités qui accompagnent la purgation des sens ; mais les conditions qu'il assigne au prélude de la contemplation sont générales, et conviennent également à l'une et à l'autre purification passive.

« La première marque, dit le célèbre mystique espagnol[4], est lorsque celui à qui les choses divines ne donnent aucune satisfaction sensible ne trouve aussi nul contentement dans les créatures. Quand Dieu met l'âme dans la nuit obscure, il la prive de toutes sortes de plaisirs, afin de purifier ses passions. Et c'est alors un signe évident que son dégoût et son

[1] P. 1, Tr. 3. D. 1, a. 3, t. 1, p. 364.
[2] *Theol myst.*, t. 1, § 196, schol. p. 352.
[3] *Dir. Mist.* Tratt. 5, c. 4, n. 36, p. 353.
[4] *La Nuit obscure*, l. 1, c. 9, p. 260.

amertume coulent de cette source et ne viennent pas de ses péchés ou de ses imperfections... Mais ce dégoût des choses naturelles et surnaturelles peut avoir pour principe la mélancolie, qui ne permet pas qu'on prenne aucun plaisir.

« La seconde marque de la nuit obscure ou de la purgation des sens est que cette nuit élève l'esprit à Di u et qu'elle remet souvent Dieu en la mémoire, avec chagrin néanmoins et avec douleur, parce que l'âme croit toujours, étant toujours destituée de ses premières consolations, qu'elle ne sert pas bien Dieu, et qu'au lieu d'avancer elle recule. On voit par là que ce n'est point la tiédeur et le relâchement qui lui causent cette peine. Car c'est le propre des tièdes et des lâches de n'avoir ni soin des choses divines ni empressement pour se perfectionner. De là nous tirons facilement la différence qui est entre l'aridité et la tiédeur...

« La troisième marque consiste en ce que l'âme ne peut plus, quelque effort qu'elle fasse, ni méditer ni discourir, en se servant comme auparavant de l'imagination pour s'exciter et s'émouvoir. Car Dieu commence alors de se communiquer à l'âme, non par les sens et par les raisonnements, mais par l'esprit tout pur et sans discours, et par une simple contemplation à laquelle les sens intérieurs et extérieurs de la partie inférieure ne peuvent atteindre. C'est pourquoi l'imagination et la fantaisie n'ont plus rien pour s'appuyer, et ne peuvent ni donner commencement à la méditation, ni la continuer si elle est commencée, ni contribuer en aucune façon à la faire. »

Quand donc l'obscurité a pour effet de dégoûter des créatures et de rendre presque continuelle la pensée de Dieu, et qu'elle se traduit par une impuissance morale ou absolue de méditer, on peut tenir pour certain que l'âme est entrée dans la purification passive qui annonce la contemplation.

De ces trois marques, la dernière nous paraît seule décisive. Car il peut se trouver des âmes que Dieu sanctifie

dans la voie commune de la méditation, par la privation de toute consolation sensible et de tout contentement dans les créatures; qu'il remplit de la pensée continuelle de sa présence, moins pour les consoler et les réjouir, que pour les épurer et les enflammer. Mais, quand à ces deux signes s'ajoute l'impuissance de discourir par la méditation et la fixité de l'esprit sur une pensée unique, il devient évident que Dieu veut retirer de l'oraison discursive et établir dans la passivité de la contemplation.

XI. — Dès que cette impuissance à discourir est constatée, le directeur doit conseiller à l'âme qui l'éprouve de subir sans résistance l'immobilité contemplative.

« La manière donc de se gouverner dans la nuit des sens, dit saint Jean de la Croix[1], est de ne pas se mettre en peine de la méditation et du discours, puisque ce n'est plus le temps d'en user, mais de s'abandonner au repos et à la tranquillité où Dieu met l'âme, quoiqu'il semble qu'on ne fait rien, qu'on perd le temps, et qu'on vit dans la tiédeur, qui empêche qu'on ait aucune bonne pensée dans l'oraison, ni aucun sentiment tendre et affectueux. Ceux que Dieu traite de la sorte feront beaucoup de supporter patiemment leur désolation et d'être constants en la prière mentale. Tout ce qu'on demande d'eux en ce temps-là, c'est qu'ils laissent leur âme en paix, qu'ils la dégagent de toutes connaissances et de tous sentiments, qu'ils ne s'inquiètent pas de ce qu'ils pourront méditer, qu'ils se contentent de faire une attention tranquille et amoureuse à Dieu. Il faut qu'ils persistent en cet état, sans soin, sans effort, sans désir de Dieu en eux-mêmes et de le goûter. Tous ces empressements les troubleraient et les éloigneraient de l'aimable oisiveté de la contemplation que Dieu communique à l'âme. »

A cette sage décision de suspendre de vains et pénibles efforts pour continuer l'oraison discursive, le directeur join-

[1] *La Nuit obscure*, c. 10, p. 265.



dra[1] une charité compatissante, douce et ferme, à l'égard des âmes qui subissent ces désolantes angoisses. Il les consolera par tous les motifs qui inspirent la confiance en Dieu et qui défendent de désespérer jamais de sa bonté. Il les écoutera avec patience et sans donner aucun signe d'étonnement ou d'embarras; au contraire, il les rassurera par sa propre assurance, et leur commandera avec calme et autorité.

Mais qu'il se garde de leur promettre une prochaine délivrance ou un prompt soulagement; car la durée de ces épreuves dépend entièrement du bon vouloir de Dieu. Encore moins leur fera-t-il entrevoir la contemplation comme la haute récompense de leurs épreuves, afin de ne pas les exposer au péril de la vaine complaisance; et aussi parce que, malgré les indices favorables, Dieu demeure maître absolu de ses dons, et libre de les refuser ou de les dispenser à son gré, quand et comme il lui plaît.

[1] SCHRAM, § 247. Monit. 5, p. 433 : Attendat director ut erga istas personas afflictas cum multa procedat charitate et urbanitate, earum pœnarum commiserando atque ab earum mentibus timorem ne a Deo rejiciantur depellendo.

CHAPITRE XXIV

DE LA PURIFICATION DES SENS

SA NATURE

Nécessité de la purgation des sens à cause des imperfections mêlées aux jouissances sensibles, même dans l'ordre de la piété. — Difficultés pour bien discerner le principe d'où procèdent ces jouissances, et leur contre-coup fâcheux sur l'organisme. — Les purifications passives des sens comprennent la lutte contre les plaisirs qui intéressent la tempérance et la chasteté; — et la privation douloureuse des biens sensibles : par les sécheresses de l'âme, les maladies et les infirmités du corps, la perte des parents et des amis, celle de la fortune, des honneurs, de la réputation.

I. — Nous l'avons déjà dit, cette purification réforme la partie inférieure de l'homme, et la soumet à la raison par une série de luttes et d'amertumes qui dégoûtent l'âme des biens et des plaisirs sensibles.

Il est inconcevable combien la pente de la nature vers les délectations sensuelles est vive et comme irrésistible. Contenues dans des limites qui ne contredisent pas la raison, ces jouissances n'ont rien d'illicite, et elles peuvent devenir un des puissants appâts de la vertu. C'est une loi ordinaire de la sanctification que les commencements de la vie spirituelle sont accompagnés de suavités sensibles qui, en attirant vers Dieu par le charme d'une volupté pure, détournent des plaisirs grossiers et désordonnés des sens, enflamment d'un

généreux courage pour lutter contre tout ce qui menace la fidélité de l'amour. Et quand ce secours de la ferveur sensible fait défaut aux commençants, Dieu, selon la remarque de Thauler[1], y supplée par une grâce spéciale qui les sauve du péril imminent du péché.

« Après que l'âme s'est déterminée à embrasser le service divin, dit saint Jean de la Croix[2], Dieu la nourrit spirituellement avec autant de douceurs et de caresses que la mère la plus passionnée nourrit son enfant. Cette mère l'échauffe dans son sein; elle lui donne le lait le plus doux et la nourriture la plus délicate qu'elle peut avoir ; elle le porte entre ses bras, elle le flatte, elle le réjouit de toutes les manières possibles... Dieu fait de semblables traitements à l'âme dans ses premières ferveurs ; il lui fait goûter dans les exercices de la vie intérieure un lait spirituel, doux et savoureux, et des consolations sensibles. »

Mais cette vertu, déterminée par le plaisir, est sans consistance et sujette à de nombreuses imperfections, ainsi que l'observe au même endroit le docteur mystique que nous venons de citer. Et, pour mieux établir ce qu'il avance, il énumère longuement, à la suite[3], les défauts et les chutes ordinaires des commençants alléchés par ces consolations sensibles. Parcourant les sept péchés capitaux, il signale les retours et les complaisances de la vanité, les dépits contre soi-même après les défaillances, les jugements sévères sur le prochain, des comparaisons et des préférences téméraires, une attache excessive aux témoignages extérieurs de la dévotion ; une sorte de luxure spirituelle qui porte à s'abandonner aux émotions délectables de la ferveur sensible, expose bientôt et conduit presque toujours, par une pente dissimulée, aux rébellions charnelles ; l'impatience

[1] *In festo plurim. martyr.* Serm. unic. p. 421.
[2] *La Nuit obscure,* l. 1, ch. 1, p. 244.
[3] *Ibid.,* l. 1, ch. 2-7, p. 245-258.

aux moindres imperfections que l'on aperçoit en soi ou dans les autres ; un appétit immodéré pour les douceurs de la piété, et un empressement, non réglé par la prudence, à recourir aux moyens de les accroître ou de les retrouver ; l'envie des biens spirituels accordés aux autres ; enfin, la torpeur et la paresse à remplir les obligations pour lesquelles on n'éprouve point d'attrait ni de goût sensible.

Ainsi, même en supposant que les suavités sensibles aient une source pure, et qu'elles procèdent de la grâce divine, elles sont mêlées d'imperfections naturelles qui retardent l'entière donation de l'âme à Dieu, et elles exposent à des défaillances qui peuvent replonger dans l'abîme du péché.

II. — Ces inconvénients et ces périls sont considérablement accrus par la difficulté de reconnaître le véritable principe de ces délectations.

Le démon peut en être l'auteur : l'Apôtre nous avertit [1] que cet esprit trompeur se transforme en ange de lumière pour nous séduire et nous précipiter dans le mal par des pentes qui semblent les avenues du bien et de la sainteté [2].

Le danger apparaîtra beaucoup plus grand encore si l'on fait attention à la facilité avec laquelle on suppose le passage de la ferveur sensible aux grâces extraordinaires de la vie mystique. C'est, en effet, un des écueils des commençants de prendre pour des pressentiments de vie contemplative les émotions vives de la piété ; et Satan est toujours prêt à simuler, avec des âmes avides de jouir, les sacrés embrassements de l'union divine [3]. Les conséquences de ces méprises sont incalculables.

[1] *II Cor.* XI, 14.

[2] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 1, Tr. 3, D. 1, a. 3, t. 1, p. 357 : Angelus Satanæ, se transformans in Angelum lucis in communicationibus gratiæ sensibilis, potest, Deo permittente, immisceri et incautos vel elatos incipientes, in errorem, imo et in ruinam adducere, ut sanctorum Patrum doctrina, sacræ Scripturæ multiplici testimonio, et etiam frequenti experientia comprobatur.

[3] S. LAURENT. JUSTIN. *Lib. de discipl. et perfect. monast. conversationis,*

Ces jouissances peuvent également être un effet du tempérament. Elles se réduisent alors à une sensualité raffinée et purement naturelle, plus voisine des voluptés sensuelles que de la charité divine, ainsi que le dit excellemment Richard de Saint-Victor[1].

De quelque source que procède la dévotion sensible, elle a pour conséquence directe d'ébranler l'organisme, et, si elle n'est sagement contenue, d'affaiblir les forces du corps. Le contre-coup ordinaire des excès qui ruinent la santé corporelle est de détourner de la piété. Comment surtout le corps pourrait-il soutenir les ébranlements d'une contemplation véhémente et les secousses extrêmes de l'extase, si l'on suppose l'âme encore aux prises avec les jouissances sensibles?

La pureté, la sûreté, la sainteté de la contemplation divine exigent donc que l'âme appelée à cette sublime élévation soit auparavant dégagée des servitudes organiques et purifiée dans la nuit obscure des sens.

Philippe de la Très-Sainte-Trinité[2] résume ainsi les prin-

c. 8, fo. LXV : Sed antequam sapientia imbuatur anima, priusquam Dei Verbo amoris vinculo confœderetur, sæpe labitur, errorem pro veritate suscipiens; plerumque tamen, permittente Sponso, ut sibi ardentius dilectam copulet, aut ad altiora provehat, aut prudentiorem efficiat, Satanas in lucis angelum transformatur, atque illo tanquam sancto contubernio admiscetur : quem cum anima, adhuc cœlestium ignara visionum, erroris admiserit spiritum, et veluti Domino se illi substraverit, sine mora secedit Sponsus, et illico succedunt tenebræ, ac quædam opaca mentis hebetudo; continuo obdurescit animus; et propria confusione contunditur, atque ex his quæ patitur, perspicue intelligit spiritum quem suscepit inimicum.

[1] *Explic. in Cantica Cant.* c. 6, col. 422 : Dulcis in Deum affectus quodammodo carnalis est et fallax, et humanitatis interdum potiusquam gratiæ, cordis quam spiritus, sensualitatis quam rationis, ita ut magis accedat aliquando ad minus bonum, et minus ad majus, et ad aliquid quod sapit amplius quam quod expedit... Sic affectuose interdum carnalis aliquis et imperfectus ad Deum afficitur, non quod valde diligat, sed quia dulcedinem gratiæ degustat, quæ quantum durat, tantum juvat; quandiu durat dulcedo, durat et dilectio. Sed non agnoscetur in bonis amicus.

[2] P. 1, Tr. 3, D. 1, a. 3, t. 1, p. 363 : Hæc sunt præcipua motiva, propter quæ Deus per substractionem gratiæ sensibilis, incipientes ad noctem obscuram sensus reducit : per ipsam enim vult partem sensitivam divinæ unioni præ-



cipales raisons qui démontrent la nécessité de cette purification : elle dispose la partie sensitive à l'union divine, met à l'abri des pièges du démon, fait discerner les communications surnaturelles des opérations de la nature, retire aux justes les dons ordinaires, et aux pécheurs les grâces communes, pour leur en accorder de plus grandes; supprime ce qui est moindre et imparfait, pour dispenser avec libéralité des faveurs plus étendues et plus sublimes; écarte les occasions d'orgueil; elle est une sauvegarde contre les souillures de la chair et les autres dangers capables de blesser la pureté de l'âme; enfin, elle pourvoit à la santé du corps.

III. — Le champ de la purification sensible embrasse, sous la forme du plaisir, tout ce qui réjouit et flatte l'appétit sensuel, et, sous la forme de la douleur, tout ce qui le torture et le crucifie.

La première de ces formes est la plus redoutable. Elle intéresse la tempérance comme vertu spéciale, et la chasteté.

Les excès dans le boire et le manger constituent rarement des tentations assez vives pour prendre place parmi les épreuves passives, qui précèdent la contemplation. Cependant, activées par le démon, elles peuvent atteindre à ce degré d'intensité et d'importunité. Les vies des saints fournissent quelques exemples de ces sortes d'obsessions diaboliques [1].

parare; vult deceptiones dæmonis evitari, vult supernaturales communicationes a naturalibus operationibus discernere; vult dona justis et impiis communia evacuare, ut majora concedat; vult imperfectiora et minora tollere, ut perfectiora et majora liberaliter præbeat; vult occasionem superbiæ removere, vult carnales impuritates aliaque pericula præcavere ; et tandem vult corporis sanitatem conservare, ut his mediis incipientes ad optatam perfectionis metam perducat.

[1] *Vie de la B. Marguerite-Marie Alacoque, écrite par elle-même*, t. 2, p. 410 : Je souffris pendant ce temps-là de rudes combats de la part du démon... D'autres fois, il m'attaquait de vaine gloire, et puis de cette abominable tentation de gourmandise, me faisant sentir des faims effroyables; et puis il me représentait tout ce qui est capable de contenter le goût, et

Les combats de la chasteté sont autrement communs, multipliés et violents. Il est peu d'âmes qui ne passent par ce creuset, de tous le plus cruel et le plus périlleux; à peine peut-on citer quelques saints et saintes qui en aient été affranchis par une exemption qui tient du miracle [1]. Mais dans les épreuves passives ces tentations prennent parfois des proportions inouïes. Pensées, images, soulèvements et ébranlements de la nature au dedans et au dehors, tout semble se réunir pour obséder l'âme, la torturer sous l'aiguillon si difficile à réprimer du plaisir, la jeter dans des angoisses sur la fidélité de la résistance, angoisses d'autant plus terribles que l'âme conserve un amour plus délicat et plus jaloux de la pureté; car, dans sa crainte et sa délicatesse, il lui semble qu'elle faiblit, qu'elle succombe, qu'elle se souille, perdue et submergée dans la fange.

Ce qui ajoute encore à la fréquence, à la vivacité et au péril de ces tentations, c'est que tous les ennemis de l'homme concourent à les éveiller, à les alimenter, à les activer : la chair, qui tend naturellement à la révolte et poursuit ici sa suprême convoitise; le monde, qui érige en principe la domination et la satisfaction de la chair, et, par ses pompes et ses exemples, est la mise en scène et comme l'apothéose permanente de l'impureté; le démon qui, sachant que le vice immonde éteint la belle flamme

cela dans le temps de mes exercices spirituels, ce qui m'était un tourment étrange. Et cette faim me durait jusqu'à ce que j'entrais au réfectoire pour prendre ma réfection, dont je me sentais d'abord dans un dégoût si grand, qu'il me fallait faire une grande violence pour prendre quelque peu de nourriture. Et d'abord que j'étais sortie de table, ma faim recommençait plus violente qu'auparavant.

[1] Schram, t. 1, § 233, schol. 1, p. 407 : Nobis hic non est sermo de ordinariis tentationibus contra castitatem, quibus omnes homines incumbant necne ad spirituales exercitationes, obnoxii sunt : rarissimi enim inveniuntur Aloysii Gonzagæ, qui non tantum angelicis moribus, sed angelica quasi natura præditi, nullum carnis stimulum toto suæ vitæ tempore experti sint. Loquimur hic, etc. etc.

de la charité et de l'oraison, tente les derniers efforts pour tout livrer à ses envahissements.

Bien soutenue, cette lutte a une grande efficacité pour purifier l'âme, lui donner un sentiment profond de sa misère, la dégager des attaches et des amorces sensuelles, la précipiter vers Dieu par une prière incessante et pénétrante[1].

IV. — Les épreuves douloureuses comprennent la suppression involontaire d'un bien sensible.

Au premier rang vient la soustraction de la dévotion sensible, qui livre l'âme à la sécheresse, à la désolation, à la crainte d'avoir perdu Dieu, lui rend laborieux et pénibles les actes du bien; et, quoiqu'elle puisse conserver encore dans la partie supérieure d'elle-même le sentiment de la lumière, de la fidélité et de la paix, l'âme n'en demeure pas moins, dans la partie inférieure, enveloppée de ténèbres, inquiète, ballottée, tourmentée jusqu'à l'angoisse. Là est, sans contredit, le principal et le plus douloureux crucifiement de la chair. Avec les consolations sensibles de la piété, les autres peines paraissent légères et peuvent devenir une source nouvelle de joie intérieure, témoins les martyrs; tandis que, jointes à l'obscurité et à la désolation spirituelle, les afflictions extérieures sont toujours un surcroît amer de tristesse et de souffrance[2].

[1] Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 2, a. 1, t. 1, p. 380 : Unde tentatio contra castitatem est pene purgatio universalis incipientium, amara quidem, sed efficacissima : dum enim examinantur, per illam interius operantem, miris modis conturbantur et torquentur conscientiæ præcordia; tum scrupulis consensus qui passim exurgunt; tum fœditate materiæ quam puræ horrent animæ; tum metu ruinæ quam ut possibilem infirmitati naturæ, et quasi præsentem aliorum exemplo territi formidant; tum quia tentationem hujusmodi, velut effectum peccati gravis de novo commissi suspicantur; tum denique, quia per illam se coram Deo reddi credunt abominabiles et exosos... Vix enim concipi potest quam efficaciter purget dum animum incipientium sibi complacentem et ex receptis sensibilis gratiæ favoribus elatum ad propriæ vilitatis et tunc apparentis infirmitatis confusionem adducit.

[2] *Ibid.*, Tr. 3, D. 2, a. 6, p. 402 : Cæterorum omnium bonorum tam externorum quam internorum ipsius corporis, privatio tolerabilis, imo suavis est, quamdiu quis se eam pro Christo credit tolerare, et simul prædicto-

Ces épreuves, si l'on n'est point fidèle et attentif, tendent à une conséquence désastreuse, au dégoût de la vie spirituelle, au découragement et à la lâcheté, enfin à l'abandon de la piété et de la vertu [1].

Les maladies, les infirmités et les douleurs corporelles font presque toujours partie de la purgation sensible. Ces sortes d'afflictions embrassent tout ce qui porte atteinte au bien-être du corps, à sa beauté, et au plein usage de ses membres [2]. Elles se produisent sous des formes multiples; mais le plus souvent elles revêtent des caractères étranges qui déconcertent la science et les ressources médicales, ce qui est une des notes des maladies mystiques. Si elles apparaissent subitement et disparaissent de même; si elles frappent les sens et les organes qui ont pu être la cause ou l'occasion des péchés commis, ce sont encore autant de signes de l'intervention surnaturelle.

rum affluentia bonorum amarescit, ut ait Bernardus in Cantico : « Cui Christus incipit dulcescere, necesse est amarescere mundum. » Sed in hac purgatione passiva partis sensitivæ, vir devotus, per substractionem gratiæ sensibilis, sic obscuritatibus involvitur, ut potius se derelictum et inimicum Dei judicet quam amicum, potius se ei displicere credat quam placere ita quod vereatur omnia opera sua.

[1] Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 5, a. 1, p. 439 : *De tentatione cessandi a bonis operibus.* Hæc tentatio valde frequens et pene communis est in purgatione passiva partis sensitivæ, non autem in purgatione partis intellectivæ. Ratio utriusque est : quia purgatio passiva partis sensitivæ præcedens intellectivam solis convenit incipientibus nondum in virtute firmatis, qui potius amore concupiscentiæ et motivo dulcedinis spiritualis qua in virtutum exercitio perfruuntur quam amore amicitiæ, seu unico placendi Deo ducuntur motivo, et sic ad maximam difficultatem terrentur et a bonis operibus cessare tentantur.

[2] Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 2, a. 5, p. 398 : Sub bonis corporis sequentia numeramus : perfectam videlicet sanitatem, connaturalem omnium membrorum usum, non impeditas quinque sensuum operationes, decentem pulchritudinem et alia hujusmodi in quibus homines, carnales præsertim, magnam beatitudinis partem, et aliquando totalem beatitudinem constituunt; ipsique viri spirituales, etc... Unde quibusdam infirmitates ordinarias, et aliquando continuas, aliis membri alicujus carentiam, aliis sensus alicujus privationem, aliisque denique corporalem immittit deformitatem, quibus eos perfecte purificatos sanctificet, ut in Sanctorum historiis manifestum habetur.

L'épreuve, d'ailleurs, pourrait offrir des caractères miraculeux, sans qu'elle fût pour cela le prélude de la vie contemplative; comme aussi de ce qu'une maladie ferait partie de la purification passive, il ne faudrait pas en conclure qu'elle est surnaturelle. Ces deux choses sont parfaitement distinctes, et l'une peut se rencontrer sans l'autre. Nous avons suffisamment indiqué les signes de la purgation passive; nous décrirons ailleurs plus au long les marques caractéristiques des souffrances mystiques.

Il est une autre épreuve qui tient le milieu entre la purification des sens et celle de l'esprit, et qui consiste en ce que les facultés corporelles et spirituelles sont soustraites à l'empire de l'âme. On en trouve un remarquable exemple en M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice. Il nous a décrit lui-même ce genre d'épuration surnaturelle avec tant de netteté, que le lecteur nous saura gré de reproduire ici le principal de ce passage :

« Voulant donc me purifier des motifs de superbe dont j'étais attaqué, nous dit-il [1], Dieu commença par me montrer au doigt que notre corps n'était point en notre disposition, et que nous ne pouvions vivre, subsister, ni nous mouvoir que par lui et par son assistance. Ceci est difficile à concevoir, à moins que Dieu lui-même ne nous l'apprenne, parce que cette influence de Dieu en nous n'est point sensible, et qu'il semble qu'il en soit de l'homme, au sortir des mains de Dieu, comme de nos ouvrages, qui ne dépendent plus des ouvriers une fois sortis de leurs mains. Or la bonté divine me le faisait souvent expérimenter, en retirant de moi sensiblement cette vigueur du corps, et cette vertu qui le soutient, et qui procède de la cause souveraine et universelle, qui le conserve et qui conserve toutes choses. Parfois cette vertu semblait se retirer de moi et des choses

[1] Faillon, *Vie de M. Olier*, 1e P., l. 7, n. 3, t. 1, p. 270, 4e éd., 1873.

destinées à mon usage, comme si je voyais retirer l'eau d'un canal par le moyen d'une pompe, ou la liqueur d'un vase avec un chalumeau. Du moins, Dieu paraissait retirer cette vertu et y suppléer de quelque autre manière, tellement que, après ces soustractions apparentes, je ne savais plus comment marcher; et, comme je sentais qu'une certaine vertu m'était retirée, si je venais à mettre un pied l'un devant l'autre, je ne savais pas quelle puissance c'était, ni même comment me soutenir. J'étais toujours prêt à tomber, et semblable à ces hommes pris de vin qui ont des forces et ne savent comment s'en servir. Je m'étonnais que les autres subsistassent avec tant d'assurance et de fermeté, et qu'ils eussent à leur disposition la liberté et la conduite de leurs corps. Quelquefois je ressentais cette impuissance dans l'usage des choses les plus nécessaires à la vie : je ne savais comment manger, j'en perdais quasi l'habitude. J'admirais que les autres prissent leur repas avec facilité, et il me semblait que je donnais ces aliments à un corps mort, sentant que la vertu naturelle m'était soustraite. Il me semblait aussi que mon âme n'était plus, ou au moins qu'elle ne faisait plus ses fonctions naturelles, et demeurait comme privée de l'usage de toutes ses puissances. Vous me donniez cette conviction, ô mon Diêu ! ô mon cher Jésus ! pour m'apprendre par nécessité à n'user de ces facultés que selon votre bon plaisir, et à attendre un autre principe d'action que celui qui m'avait conduit par le passé. Vous vouliez m'apprendre que mon âme n'est pas entre mes mains, mais entre les vôtres, ô mon Tout ! qui en êtes le seul et unique Maître.

« Ce que la bonté de Dieu avait fait relativement aux facultés corporelles, elle le fit aussi par rapport aux facultés spirituelles de mon âme, et cela me laissa dans des langueurs, des stupidités et des hébètements, qui ne peuvent se comprendre que par ceux qui les ont éprouvés. Mon bon

Maître m'a fait cette grâce fort longtemps : mon esprit était alors environné d'une telle obscurité, que je ne me ressouvenais de rien; je ne savais même ce que je disais; j'entendais parler le monde comme ferait un sourd, sans rien retenir ni comprendre; je ne pouvais exprimer aucune pensée, même des choses que j'avais comprises autrefois; je cherchais dans mon esprit, et je ne trouvais rien : souvent la pensée se présentait et se retirait aussitôt, en sorte que, commençant à l'exprimer, je ne savais plus où j'en étais. Cet embarras et cette impuissance n'avaient pas seulement pour objet les sciences et l'étude, mais encore les choses les plus indifférentes et les plus aisées, comme d'entendre parler d'affaires, de converser avec mes amis. J'étais tellement entrepris, que je ne pouvais dire un mot; je demeurais tout interdit et l'esprit suspendu, à peu près comme l'on voit des insensés en compagnie, qui, entendant parler, ne conçoivent ni ne répondent rien, et demeurent hébétés en regardant le monde. Ma mère, en me voyant dans cet état, disait de moi : Vous diriez qu'il est devenu idiot et insensé. Je ne pouvais faire autrement; je croyais même être réduit pour jamais à cet état, et souvent je m'offrais à Dieu de bon cœur pour perdre, s'il voulait, tout à fait l'esprit et devenir fou. Je me souviens encore que j'étais réduit à une telle extrémité, que de ne pouvoir écrire; m'efforçant parfois de le faire, je demeurais des heures entières à écrire deux ou trois lignes, et encore était-ce tout de travers. J'étais privé, pour ma conduite, de toute lumière intérieure, et presque de tout conseil extérieur; car je ne pouvais exposer les matières sur lesquelles j'aurais voulu consulter, ne retenant rien et ne comprenant pas davantage. Si je faisais visite pour moi ou pour la compagnie que nous formions avec mes amis, je manquais les personnes que j'allais voir, ou bien je réussissais si mal, que chacun avait sujet de croire que Notre-Seigneur n'était pas avec moi, et que son

divin Esprit m'avait délaissé. J'étais surtout alors obligé de me faire conduire par mon domestique dans les rues, ayant toujours le malheur d'oublier mon chemin, à cause de cet affaiblissement d'esprit qui accompagnait mes peines. »

Les liens de la famille [1] et de l'amitié forment une des jouissances les plus vives de la sensibilité humaine, et leur rupture cause souvent plus de douleur que les maladies et les infirmités corporelles. Sous prétexte que la nature inspire et commande ces affections, qu'en elles-mêmes elles n'ont rien de désordonné, on s'y abandonne avec une avidité qui retarde l'élan de l'âme vers les choses divines. On en devient l'esclave sans même avoir conscience de ces excès, et l'on vit sans réserve ni remords d'une vie naturelle qui retient loin de Dieu.

C'est pourquoi Dieu fait presque toujours entrer parmi les tribulations qui prédisposent à l'oraison passive le sacrifice de tous ces biens. Le but de ces épreuves étant de dégager le cœur, il convient qu'elles portent plus sur les affections que sur la vie organique elle-même. Les histoires des saints surabondent en faits de ce genre, et l'on voit la jalousie divine rompre un à un les liens qui retiennent l'âme captive et l'empêchent de se reposer uniquement en Dieu.

La perte des biens matériels allège encore l'âme et la dégage d'attaches grossières qui l'embarrassent et la paralysent. Pour mieux faire sentir la caducité des richesses extérieures et donner à l'âme toute sa liberté, Dieu, quand il lui plaît, fait passer soudainement de l'éclat de l'opulence à l'abandon et aux angoisses de la pauvreté. Job est un admirable exemple de ces rigueurs divines et de la hau-

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 1, Tr. 3, D. 2, a. 4, p. 393. Inter res sensibiles quantum attinet ad præsens institutum, computantur bona fortunæ, consanguinei et affines, honores et dignitates, quorum omnium jactura Deus utitur ut servos suos viam perfectionis ingressos a pravis affectibus purificet, ut sigillatim exemplis e sacra Scriptura deductis, vel etiam Sanctorum historiis demonstrabitur.



teur de vertu où parvient l'âme fidèle, qui, en de telles épreuves, sait voir les desseins de Dieu et bénir sa main paternelle.

Enfin au dépouillement des biens matériels il faut joindre celui des honneurs, des charges et des dignités publiques; la perte plus sensible encore de la réputation par des fautes réelles, ou, ce qui est plus fréquent, sous les coups de la malveillance, de suppositions imméritées et calomnieuses.

CHAPITRE XXV

DE LA PURIFICATION DES SENS

LES AGENTS ET LES EFFETS

Les agents purificateurs sont : Dieu, par lui-même ou par l'intermédiaire des causes secondes ; — les hommes : méchants, proches et amis, gens de bien ; — le démon, par les tentations et l'obsession, rarement par la possession. — Conduite et conseils du directeur en ces rencontres. — Les effets : réduction de l'appétit sensitif, connaissance de soi-même, progrès des vertus, vitalité intérieure.

I. — Les agents des purifications passives sont : Dieu, les hommes et le démon.

Dieu est, par lui-même ou par les causes secondes, l'auteur des épreuves qui n'emportent ni injustice, ni désordre moral.

En premier lieu il doit être tenu pour la seule cause vraie et immédiate du retrait de la ferveur sensible, qui est la peine fondamentale de la purification passive. Il fait sentir son action et sa présence selon qu'il lui plaît, tantôt sur l'esprit et sur les sens, tantôt restreignant le sentiment dans la sphère de l'esprit, et, quand il veut, le supprimant totalement.

Les mystiques enseignent que la suppression de la dévotion sensible s'accomplit à l'aide d'une lumière qu'ils appellent purgative et que Dieu répand dans l'âme pour

la tirer et la fixer en lui, sans aucun sentiment qui avertisse de sa présence. Par cette clarté l'âme a la conscience plus vive des tendances désordonnées de l'appétit sensitif et de la pureté à laquelle elle doit tendre; par conséquent, de la lutte qu'elle doit soutenir pour résister aux instincts dépravés de la chair.

On le voit, c'est Dieu même qui opère ici la purification en multipliant la lumière intérieure sans trahir sa présence et en ne laissant à l'âme éprouvée que le sentiment de la révolte des sens et de leurs souffrances. Et, bien que l'esprit demeure encore calme et éclairé, l'effort de la lutte contre la sensibilité est tel, que l'âme souffre plus de ce qui manque à sa chair que de ce qui console et réjouit son esprit.

Dieu intervient encore dans ce travail d'épuration par le moyen des causes naturelles qu'il met en jeu et dirige vers cette fin. Les maladies, les souffrances corporelles, la perte des parents, des amis, des protecteurs, les revers de fortune, ces mille incidents qui n'entraînent par eux-mêmes aucun désordre moral, Dieu peut les viser directement comme des moyens très efficaces pour purifier et sanctifier les âmes. Les créatures ne sont, dans leur réalisation, que les instruments de sa Providence.

Enfin Dieu permet le mal au démon et au monde, et, le mal une fois posé, il le fait servir à l'œuvre de la purification dont il n'est plus alors l'agent immédiat, mais la cause indirecte.

II. — La persécution des hommes est aussi un creuset où l'âme s'épure et dépose tout alliage avant d'être élevée à la contemplation [1].

Le contact et le commerce des hommes est pour tous une occasion d'épreuve, de patience et de mortification. Mais

[1] Schram, § 200, t. 1, p. 359 : Purgatio passiva partis sensibilis perficitur subinde per tentationes et persecutiones ab hominibus inductas, quales etiam S. Job ab uxore et amicis suis sustinuit.



parfois ces difficultés constituent un véritable martyre plus pénible à supporter que les maux du corps, les séparations du cœur, et même que les vexations des démons [1].

Les méchants [2] persécutent ceux qui font obstacle à leur perversité, ou qui en sont seulement, par la pureté de leur vie, la contradiction et la censure. Le monde, qui est une incarnation de Satan, ne supporte pas la protestation de la vertu, et s'acharne de préférence contre la sainteté.

Il arrive quelquefois que le zèle impétueux et indiscret des commençants donne lieu à des oppositions qui peuvent devenir d'autant plus amères, qu'on est accusé par les bons de les avoir imprudemment suscitées.

La peine que causent ces tribulations est plus vive lorsqu'elles procèdent des proches et des amis, plus vive encore quand elles viennent des supérieurs à qui l'on doit obéissance et respect [3]. On peut dédaigner et s'expliquer les malveillances des étrangers et des ennemis; on souffre toujours en se voyant en butte aux poursuites de ceux que l'on aime et que l'on révère, qu'ils soient de bonne foi ou mal intentionnés.

Mais l'épreuve la plus difficile à soutenir est celle qui vient des gens de bien, des personnes justes, graves et pieuses, et principalement des directeurs de la conscience. Sainte Térèse raconte [4] combien elle eut à souffrir de ce genre de contrariété, et s'étant ouverte sur ce point à saint Pierre d'Alcantara, ce grand serviteur de Dieu la consola beau-

[1] Philipp. a SS. Trin. *Sum. Theol. myst.* P. 1, Tract. 3, D. 2, a. 3, t. 1, p. 388 : Sensibilior nonnunquam est hominum persecutio quam dæmonum.

[2] Schram, § 201, t. 1, p. 360 : Persecutiones etiam pro purgatione sua, subinde animabus perfectioni studentibus moventur ab improbis catholicis.

[3] Lauræa, *Opusc.* 6, *de Oratione*, c. 5 : Aliqui justi a Superioribus etiam ecclesiasticis et supremis, male informatis, Deo permittente, purgantur et mortificantur.

[4] *Sa Vie*, ch. 28.



coup en lui disant que « cette contradiction qu'elle recevait des gens de bien était l'une des plus grandes peines que l'on puisse éprouver en cette vie [1] ».

Peut-être en est-il une autre plus pénible et plus crucifiante encore, c'est de vivre dans une communauté religieuse et d'y être en butte aux soupçons, aux tracasseries, aux railleries, aux violences. On s'est demandé avec raison si la persécution cénobitique n'était pas de toutes la plus cruelle [2]. Ceux-là peuvent répondre qui connaissent par expérience combien sont amères et insupportables à la nature les vexations de la vie de communauté.

III. — Il est rare que le démon n'intervienne pas ostensiblement dans le travail de la purification des sens.

La persécution diabolique s'exerce à trois degrés : par les tentations ordinaires, par l'obsession et par la possession.

Dans la simple tentation, l'esprit malin soulève et active la concupiscence en agissant directement sur les organes ou en mettant en œuvre des agents extérieurs pour en faire des occasions de péché, mais dans l'un et l'autre cas en dissimulant sa présence et ses excitations.

Dans l'obsession, son attaque, bien qu'extérieure encore, est plus vive et plus ouverte. Ici il se dévoile soit par la violence même et par la durée de la tentation, inexplicables sans un agent extrinsèque; soit par des manifestations extérieures qui ne permettent pas de douter de son intervention : il parle, meut les membres, remue les objets matériels, se montre sous des formes diverses capables d'effrayer ou de séduire, s'agite, selon l'expression de saint Pierre, comme un lion rugissant, autour de la proie qu'il convoite; mais il demeure au dehors ; il fait le siège, il n'est pas encore le maître et le possesseur.

La possession, en effet, va plus loin. Elle introduit le

[1] *Sa Vie*, ch. 30.
[2] THEOPHIL. RAYN. *Pratum spirit.* Cent. 49, t. 17, p. 619.



démon dans le corps de l'homme et le soumet à sa puissance comme une chose qui lui appartient, qu'il meut en son nom et à son gré, de telle sorte que dans l'acte de la possession, ce n'est pas l'homme qui parle, marche, agit, mais le démon qui use des organes et des membres de l'homme comme d'un corps qui lui est propre.

Les simples tentations font toujours partie des moyens de purification intérieure; mais, comme ce genre d'attaque n'a rien que d'ordinaire et de commun, nous n'en dirons rien ici, et nous renvoyons sur ce point aux notions et aux conseils de la théologie ascétique.

Nous traiterons expressément des possessions et des obsessions dans la troisième partie de cet ouvrage, lorsque nous discuterons les divers modes du surnaturel diabolique. Présentement, nous nous bornerons sur ces deux formes aux réflexions indispensables pour éclairer la matière des purifications passives.

La possession n'appartient pas régulièrement aux épreuves qui préparent à la contemplation [1]. Le motif en est que la possession, suspendant l'usage de la raison et de la liberté, empêche l'exercice de la perfection, tandis que la purification passive s'accomplit, au contraire, par les actes libres et méritoires [2]. Voilà pourquoi saint Augustin [3] assigne le

[1] Scaramelli, Tr. 5, c. 7, n. 70, p. 366. Dico che la detta possessione non si appartiene alle purghe del senso, di cui ragioniamo nel presente trattato, voglio dire, che non si appartiene a quelle purghe che sono indirizzate alla perfezione del saggetto, e bene spesso all' acquisto della divina contemplazione.

[2] Schram, § 217, t. 1, p. 382 : Ratio est, quia status arreptitii valde impedit exercitium perfectionis, uti ex recensendis mox impedimentis apparebit et satis apparet ex perturbato et everso, in illo statu, usu rationis, qui tamen ad augenda merita et perfectionem per ea promovendam omnino requiritur, qui est totus finis animas sanctas per diabolicas vexationes probandi et perficiendi; atque hæc est ratio cur animæ sanctæ potius per obsessionem probentur et perficiantur; possessionibus vero, vel raro admodum vel nonnisi ex parte et transeunter; quod vix ad propriam possessionem sufficit.

[3] *De Civit. Dei*, l. 10, c. 22, p. 490 : Non enim aliquem vincit aut subjugat nisi societate peccati.

péché comme la cause habituelle des possessions. Les rares exemples de serviteurs de Dieu soumis à cette épreuve, tels que le saint abbé Moïse[1], la religieuse dont parle saint Grégoire le Grand[2], et quelques autres[3], ne prouvent nullement que ces possessions fussent destinées à préparer la contemplation; mais bien plutôt à punir, ainsi que l'attestent ces récits, des fautes légères dont Dieu voulait inspirer à ces âmes fidèles une extrême horreur[4].

Si donc la possession se rencontre dans les préludes de la contemplation, il vaut tout autant dire que la contemplation s'est produite malgré la possession, que de voir dans la possession un préparatif à la contemplation. Cependant il ne répugne pas absolument que cette tyrannie diabolique entre parmi les moyens de purgation passive : Dieu sait tirer le bien du mal et donner à une peine la vertu purifiante qui répond aux desseins de sa justice et de sa bonté[5].

L'obsession, au contraire, est une des formes ordinaires de la purification de l'âme.

Non seulement le démon intervient par une action occulte dans les perturbations de l'imagination et les soulèvements des sens pour leur donner une extrême intensité[6], mais

[1] Cassien, *Coll.* 7, c. 27, Migne, t. 49, col. 706.

[2] *Dialog.* l. 1, c. 4. Migne, t. 77, col. 168.

[3] Görres, *Mystique,* l. 6, c. 12, t. 4, p. 352.

[4] Scaramelli, Tr. 5, c. 7, n. 73, p. 367 : Sebbene le predette possessioni diaboliche accaddero in persone sante, non furono però loro permesse dia Dio direttamente, come purghe conducenti a gradi di più sublime perfezione e di alta contemplazione..., ma solo in pena di alcuni peccati, di quei gran servi di Dio, che sebbene non erano gravi, ma soltanto leggieri, ciò non ostante però in persone di tanto merito erano considerabili.

[5] Schram, § 216, p. 380 : Fieri quoque potest ut personæ sanctiores etiam dæmonum possessione exerceantur et purgentur.

[6] S. Jean de la Croix, *la Nuit obscure,* l. 1, ch. 14, p. 276 : Pendant cette affreuse nuit, l'ange de Satan, qui est l'esprit de fornication, en attaque quelques-uns et fatigue leurs sens de tentations abominables et très fortes; il remplit leur esprit de pensées immondes, il infecte leur imagination de représentations très vives, il leur fait enfin souffrir des tourments plus cruels que la mort. Quelquefois l'esprit blasphémateur se joint à l'esprit

encore il se montre à découvert pour déconcerter l'homme et le réduire par ses terribles injonctions ou ses fallacieuses promesses. Tantôt il revêt des formes effrayantes, menaçant de toute sa vengeance si l'on n'abandonne les pratiques de piété et de mortification, l'exercice de l'oraison, les relations avec le directeur; tantôt il apparaît sous des dehors séduisants et voluptueux, tandis que par une action secrète il excite au dehors et au dedans les mouvements des passions.

Souvent il en vient aux mauvais traitements, frappant, blessant, paralysant les membres et les organes, exerçant sur le corps des tortures de tout genre, les réduisant à l'extrémité par des maladies réelles ou imaginaires.

Parfois les démons se présentent ostensiblement par troupes et livrent aux serviteurs de Dieu des assauts d'une violence inexprimable. Les faits de ce genre sont très fréquents dans les contemplatifs. Il suffit de lire ce que sainte Térèse[1] a écrit d'elle-même, et ce qui est rapporté dans les vies de saint Hilarion[2], de saint Antoine[3], de saint Benoît[4], du séraphique François d'Assise[5], de sainte Catherine de Sienne[6], de sainte Madeleine de Pazzi[7], de sainte

impur. Il suggère des blasphèmes exécrables et les imprime si vivement dans l'imagination, qu'ils passent souvent jusqu'à la langue et qu'on semble les prononcer. Ce qui donne une peine inexplicable. D'autres fois ils sont battus de l'esprit de vertige qui leur renverse tellement le sens, qu'il les remplit de mille scrupules et de mille doutes embarrassants, de sorte qu'ils ne peuvent ni se satisfaire eux-mêmes, ni se soumettre au jugement des autres. Cet esprit a quelque chose de plus horrible et de plus affreux que tout ce qui se passe en cette nuit spirituelle.

[1] *Sa Vie,* ch. 31.

[2] S. Hieronym. *Vita S. Hilarion. Erem.*, n. 6 et 7. Migne, t. 23, col. 31.

[3] S. Athanas. *Vita S. Anton.*, n. 5 et seq. Migne, t. 26, col. 846 et seq.

[4] S. Greg. M. *Dialog.* l. 2, c. 2. Migne, t. 66, col. 132.

[5] Thomas de Celano, BB. 4 oct., t. 50, p. 703, n. 71 et seq.

[6] Raym. de Capoue, BB. 30 april., t. 12, p. 961, n. 403.

[7] Vinc. Puccini, BB. 25 maii, t. 19, p. 190, n. 40 et 41.

Angèle de Foligno[1], de la vénérable Mère Agnès[2], de la bienheureuse Marguerite-Marie[3].

IV. — Ces assauts diaboliques sont d'une grande efficacité pour purifier l'âme par la crainte qu'ils inspirent et par leur extrême amertume. Sous le coup de ces audaces et de ces vexations, l'âme se regarde comme en butte à la justice de Dieu, qui punit ses fautes en l'abandonnant à la fureur des démons. Le sentiment qui domine alors en elle et qui étouffe tous les autres est celui de sa misère intérieure, d'où naissent instinctivement la frayeur des jugements de Dieu et l'humble supplication de la prière[4].

Le danger est dans la faiblesse de la chair, qui peut céder à la violence de ces attaques, et dans l'affaissement du désespoir où cette lutte peut jeter.

Après Dieu qui assiste d'une grâce puissante, c'est le directeur qui présente à ces âmes le plus ferme appui. Il doit les consoler et les rassurer, non en faisant entrevoir les hautes récompenses de la vie contemplative, mais les mérites secrets d'un combat fidèlement soutenu. Il leur rappellera que ce n'est pas la tentation qui souille, mais le libre consentement qu'on lui donne; que le démon ne fait sans doute tant de bruit au dehors que parce qu'il n'est pas dans la place; que, depuis le péché, les sens ne sont plus

[1] ARNAUD, BB. 4 jan., c. 2, t. 1, p. 190.

[2] *Vie de la Vén. Mère Agnès de Jésus,* par M. de LANTAGES, nouv. éd. par M. LUCOT, 2e partie, ch. 1-7.

[3] *Sa Vie, par elle-même,* passim.

[4] PHILIPP. A SS. TRIN. Tr. 3, D. 2, a. 2, t. 1, p. 387 : Hæc purgatio passiva partis sensitivæ quæ media dæmonum persecutione perficitur, admodum amara et efficacissima est; nam, ex una parte, dæmones, ut incipientes ab ardua perfectionis via deterreant, sævissime in illos juxta intentionem et extensionem divinæ permissionis eos affligunt; ex alia vero parte, hac persecutione territi incipientes, se miserrimos et quasi reprobos existimant. Cum enim illam in peccatorum suorum pœnam evenisse arbitrentur, et latens ibi divinæ bonitatis arcanum ignorent, credunt se jam dæmonibus traditos, ut ex tunc in æternum exactas peccatorum suorum pœnas luant. Unde miris affliguntur et coram Deo humiliantur; et sic a præteritis purgantur immunditiis.

sous l'empire absolu de l'homme, et que, de toutes ses facultés, seule la volonté demeure toujours libre et maîtresse d'elle-même; que les saints ont été violemment assaillis et maltraités par Satan, sans cesser pour cela d'être les amis de Dieu; que Dieu se cache pour qu'on le recherche et qu'on l'appelle.

Après avoir exhorté et consolé, il conseillera l'emploi des moyens mis par Jésus-Christ à la disposition de l'Église et des fidèles contre les puissances infernales: l'oraison, les mortifications, les sacramentaux, en particulier l'eau bénite et le signe de la croix, et, s'il le faut, les exorcismes proprement dits. Nous reviendrons sur ce sujet en indiquant les remèdes contre l'obsession, et nous ferons connaître alors les divergences des théologiens et des mystiques touchant l'emploi des exorcismes.

Ainsi conduite, la purification des sens va droit au but, et réalise sûrement et plus promptement les effets de transformation qu'elle est destinée à produire.

V. — Le principal et le plus direct est la réduction de l'appétit sensitif qui lutte et se révolte sans cesse contre la raison. L'impétuosité naturelle qui porte l'âme au plaisir se ralentit et se tempère, les impressions et les mouvements de l'instinct s'amortissent et se modèrent sous l'aiguillon de cette souffrance expiatrice. L'âme sait désormais ce que coûte le plaisir sensible, elle le maudit et s'en retire; elle s'affranchit de la servitude et de la tyrannie des sens[1].

[1] S. Jean de la Croix. *la Nuit obscure,* l. 1, c. 11, p. 268 : Comme Dieu n'introduit l'âme dans cette nuit que pour purifier les sens de la partie inférieure et pour les soumettre et les unir à l'esprit, elle en tire de si grands avantages, qu'elle compte pour un extrême bonheur d'être sortie pendant cette nuit des liens étroits de la partie animale, ce qui lui fait dire :

O l'heureuse fortune !...
Je suis sortie sans être aperçue.

Cette sortie signifie la délivrance de l'âme de sa sujétion à la partie sensuelle, dans la recherche de Dieu par des opérations faibles, limitées et

Cette défaite de la partie inférieure fait disparaître les obstacles que les sens opposent à la contemplation, corrige les imperfections signalées plus haut par saint Jean de la Croix dans les premières jouissances de la ferveur sensible, met en garde contre les vaines imaginations et contre les illusions de l'esprit de mensonge, dispose même le corps à soutenir sans préjudice les manifestations et les éclats de la joie mystique.

Mais ce ne sont là que des effets négatifs qui font disparaître le mal. Les fruits positifs énumérés par les maîtres[1] sont en grand nombre, on peut les ramener aux trois suivants : la connaissance de Dieu et de soi-même, l'avancement dans les vertus et une force intérieure de plus en plus croissante.

Les soulèvements de l'appétit sensuel, et sa connivence indéniable avec le démon et avec le monde, amènent inévitablement l'âme qui subit ces tempêtes au sentiment de sa corruption native, à la conviction de son irrémédiable misère, au mépris d'elle-même et de l'homme. D'autre part, la sainteté de Dieu apparaît plus manifeste et sa justice plus terrible, à la lumière surnaturelle qui enveloppe l'âme à son insu et lui montre, dans un contraste saisissant, la faiblesse et l'abjection de l'homme, la majesté et l'inaltérable stabilité de Dieu. La vue de la corruption et de la fragilité de la chair produit l'humilité ; la vue de Dieu saint, juste et grand, inspire la crainte révérentielle.

Désabusée d'elle-même et invinciblement portée, quoique tremblante, vers l'invariable, l'incorruptible et l'éternel,

dangereuses, telles que sont les opérations de cette partie. Car elle tombait, presque à chaque pas, en mille imperfections et en mille ignorances, comme nous l'avons montré ci-dessus en parlant des sept vices capitaux, desquels cette nuit retire l'âme.

[1] S. Jean de la Croix, *la Nuit obsc.*, l. 1, c. 12 et 13, p. 269. — Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 1, a. 5, t. 1, p. 370. — Scaramelli, Tratt. 5, c. 5, n. 41, p. 355.

l'âme s'élance vers Dieu, sa fin et son salut, par une prière humble et ardente, sort d'elle-même pour se réfugier et se perdre en Dieu, est prête à l'abandon de l'amour et aux étonnements de l'admiration. « Il est donc constant, dirons-nous avec saint Jean de la Croix[1], que la connaissance de soi-même et celle de Dieu coulent de cette nuit obscure comme de leur source. » Tel est le premier résultat positif de l'épreuve qui épure les sens.

Le second est le perfectionnement des vertus chrétiennes, par l'exercice actif qu'elle leur procure. « Un autre fruit de cette nuit des sens, ajoute le docteur mystique que nous venons de citer[2], est que l'âme s'exerce en même temps dans toutes les vertus. Telles sont la patience..., l'amour de Dieu..., la force...; enfin toutes les vertus théologales, cardinales et morales règnent pendant ces aridités. »

En effet, dans les obscurités qui l'enveloppent, l'âme ne se guide que par la lumière de la foi, laquelle, paralysant les efforts du raisonnement, devient un prélude de la fixité contemplative. Les angoisses où Dieu même, seul moyen et terme unique du salut, semble échapper à l'âme, ne peuvent se soutenir que par l'héroïsme de l'espérance. Les délaissements de la sensibilité avertissent que Dieu veut être servi, non pour la jouissance, mais par pur amour, ce qui excite et enflamme la charité.

Les vertus morales grandissent aussi et se perfectionnent sous ce feu purificateur. Cela doit être ; car les vertus morales règlent les mouvements des passions conformément aux prescriptions de la raison, et la purgation sensible a précisément pour objet de soumettre la partie instinctive de l'homme à la partie raisonnable.

Parmi les vertus qui se fortifient dans ces épreuves nous

[1] *La Nuit obscure*, l. 1, ch. 12, p. 272.
[2] *Ibid.*, ch. 13, p. 274.

avons déjà signalé l'humilité, que saint Bernard[1] définit la connaissance et l'aveu de notre propre misère. Avec l'humilité, celles qui brillent d'un plus vif éclat sont la chasteté et la patience.

Comme l'or sort plus pur du creuset où il a subi l'action du feu, la sainte et aimable vertu de pureté acquiert tout son lustre et sa parfaite beauté quand elle traverse sans souillure la flamme périlleuse des tentations, principalement des tentations violentes et exceptionnelles dont nous parlons ici.

Pareillement, la vertu qui nous fait supporter avec une constante égalité les maux qui s'imposent, trouve toujours à s'exercer au milieu des tribulations et des angoisses par lesquelles s'opère la purification sensible. Dans cette lutte contre la chair, le monde et l'enfer, la patience est aussi nécessaire qu'efficace. Il ne sert de rien de s'agiter et de se troubler: les seuls moyens de salut sont le calme, la prière et une invincible confiance que Dieu n'abandonnera pas. Mais le secours sensible de la grâce est long à venir; par la patience, l'âme se contient, espère contre toute espérance, et attend en paix l'heure de la délivrance; car, selon la pensée de saint Augustin[2], ce qui inspire et soutient la patience, c'est l'espoir d'arriver aux biens éternels.

Détachée d'elle-même, unie à Dieu, en exercice continuel de vertu, il ne se peut que l'âme ne se fortifie, qu'elle ne dépouille les langes et les délicatesses de l'enfance et ne revête l'énergie et l'attitude de la virilité.

Tel est le but auquel tendent les épreuves passives, savoir, de guérir l'âme de sa tendreté et de son attache pour les jouissances fausses et puériles des sens, de la

[1] *De grad. humilit.* c. 1, n. 2, t. 1, p. 472 : Humilitas est virtus qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit.

[2] *De Patientia,* c. 2, t. 16, p. 4. Patientia hominis... ea perhibetur qua æquo animo mala toleramus, ne animo iniquo bona deseramus per quæ ad meliora perveniamus.

sevrer de ce lait des enfants, pour lui donner la forte et substantielle nourriture des hommes faits.

Deux causes concourent à ce résultat : l'infusion des dons surnaturels que Dieu fait à l'âme, et la réduction des passions, qui, par leurs caprices et leurs révoltes contre la raison, sont comparées à l'enfance, encore sous l'empire de l'instinct[1].

Ainsi s'accomplit l'épuration passive des sens. Il nous reste à dire comment s'opère celle de l'esprit.

[1] Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 1, a. 5, t. 1, p. 370 : Secundus fructus est robur animæ per hoc quod eam ablactat a gratia sensibili, quæ est lac incipientium parvulorum in vita spirituali; ipsam quippe ab alimentis infantiæ tenuioribus ad solidos virtutum cibos reducit, et a lento infantium procedendi modo adcurrendam perfectionis viam impellit... Hoc autem robur animæ duplici dimanat principio : tum scilicet ex charismatum supernaturalium in hac nocte obscuræ contemplationis infusione, tum ex passionum moderatione, peccatorum et imperfectionum evacuatione ac vitiorum extirpatione, quæ omnia virtutem animæ in varia distrahunt et debilitant.

CHAPITRE XXVI

DE LA PURIFICATION PASSIVE DE L'ESPRIT

NÉCESSITÉ ET NATURE DE CES ÉPREUVES

La purification de l'esprit dispose l'âme à l'union. — Quatre raisons de sa nécessité : achever la purgation des sens, faire disparaître les taches et les imperfections intérieures, réaliser la ressemblance avec Jésus-Christ, enrichir de grâces et de mérites. — Nature du délaissement spirituel : le plus grand tourment est la privation de tout sentiment de dévotion. — Cette aridité se complique d'horribles tentations, principalement contre la foi et la confiance en Dieu. — De là résultent d'autres tentations, de murmure, de lassitude. — Comment on sort triomphant de ces épreuves.

I. — Lorsque la contemplation ne dépasse pas les degrés inférieurs, l'épreuve passive qui dompte la chair suffit; si elle doit s'élever jusqu'à l'union, une seconde purgation devient nécessaire, celle de l'esprit.

« La raison en est, dit saint Jean de la Croix[1], que les affections et les connaissances de l'esprit purifié et élevé à la perfection sont d'un rang supérieur aux affections et aux connaissances naturelles: elles sont surnaturelles et divines; de sorte que, pour en acquérir les actes et les habitudes, il est nécessaire que celles qui ne sortent point des bornes de la nature soient éteintes. C'est pourquoi il est d'une grande

[1] *La Nuit obscure,* l. 2, ch. 9, p. 296.

utilité en cette matière, que l'esprit perde dans cette nuit obscure ses connaissances naturelles, pour être revêtu de cette lumière très subtile et toute divine, et pour devenir lui-même en quelque façon tout divin dans son union avec la sagesse de Dieu. Cette nuit ou cette obscurité doit donc durer autant de temps qu'il en faut pour contracter l'habitude pratique de cette lumière surnaturelle.

« On doit dire la même chose de la volonté. Elle est obligée de se défaire de toutes les affections qui l'attachent aux objets naturels, pour recevoir les admirables effets de l'amour, qui est extrêmement spirituel, subtil, délicat, intime, qui surpasse tous les sentiments naturels et toutes les affections de la volonté, qui est, en un mot, tout divin; et afin qu'elle soit toute transformée en cet amour par l'union qui lui est accordée dans la perte de tous ses biens naturels. »

La nuit des sens a donc pour objet de réduire l'appétit sensitif sous le joug de la raison; la nuit de l'esprit soumet la raison elle-même à la raison supérieure de Dieu. La première fait régner l'ordre entre les deux éléments qui composent l'homme; la seconde substitue à la vie humaine et rationnelle la vie surnaturelle et divine. L'une pacifie la région inférieure, l'autre unit la partie supérieure à Dieu et lui fait une vie nouvelle.

Et autant la distance qui sépare Dieu de l'homme surpasse celle qui divise l'esprit de la chair, autant la nuit de l'esprit [1] l'emporte en profondeur, en obscurités, en amertumes sur la nuit de la chair.

Mettons d'abord en relief la raison d'être de ces angoisses, qui, en torturant l'esprit, l'épurent, le dégagent, lui donnent l'activité et l'éclat de la flamme, le rapprochent de Dieu,

[1] S. Jean de la Croix, *la Nuit obscure,* l. 1, c. 7, p. 296 : Les peines de la volonté sont si grandes en cet état, que la mémoire de ces maux et l'incertitude de leurs remèdes frappent vivement l'âme et l'accablent tout à fait.

flamme pure et infinie de la charité, et le disposent à l'union, à l'absorption ineffable de l'amour avec Dieu et en Dieu.

II. — Le premier motif est l'entier achèvement de la purification des sens. L'instinct du plaisir sensible est tellement enraciné dans l'homme, que l'homme ne parvient à le dominer qu'en s'élevant au-dessus de la nature, et en sortant en quelque sorte de lui-même pour vivre d'une vie supérieure.

Secondement, outre les faiblesses qui procèdent directement des sens, il reste encore après la première purification des taches et des imperfections plus imperceptibles et plus subtiles, qui tiennent davantage de l'esprit, et qui retardent d'autant l'union de l'âme avec Dieu [1]. Défauts habituels : du côté de l'entendement, dans les distractions et les divagations qui retirent de la pensée de Dieu et ramènent vers les créatures; de la part du cœur, l'amour inné de soi et l'attache excessive aux goûts spirituels. Défauts actuels : tels qu'une facilité périlleuse à se méprendre dans les jugements que l'on porte des grâces extraordinaires, et les sentiments présomptueux, égoïstes, téméraires auxquels on croit pouvoir s'abandonner par un étrange abus de ces communications divines, qui d'elles-mêmes tendent plutôt à l'humilité, à l'amour, à la crainte filiale [2]. Il faut qu'à

[1] S. Jean de la Croix, *la Nuit obscure,* l. 1, c. 2, p. 280 : Ceux qui profitent en la vie intérieure ont deux sortes d'imperfections, les unes habituelles, les autres actuelles. Les habituelles sont les affections et les habitudes imparfaites qui sont demeurées comme des racines dans l'esprit et que la purgation des sens n'a pu arracher. Il y a la même différence entre les imperfections actuelles et les habituelles que celle qui se trouve entre la facilité de couper une petite branche d'arbre et d'ôter une tache nouvelle, et la difficulté d'arracher une grosse racine et d'effacer une vieille tache. Car la purgation des sens n'est que le commencement et la porte, pour ainsi parler, de la contemplation qui tombe dans l'esprit, et elle sert plus à soumettre le sens à l'esprit que l'esprit à Dieu.

[2] Philipp. a SS. Trin. P. 1, Tr. 3, D. 3, a. 3, t. 1, p. 423 : Primum motivum est, ut imperfectiones et defectus, tam actuales quam habituales, in anima remanentes, quos purgatio passiva partis sensitivæ non potuit eradicare, penitus evacuentur... Hujusmodi autem defectus habituales sunt, ex parte intellectus, distractio et evagatio spiritus a Deo ad creaturas; ex parte vero

la clarté de la lumière surnaturelle où elle est plongée, l'âme aperçoive, combatte et expie ces injustices, réprime ces excès, dissipe ces illusions, et qu'abîmée dans la conscience de son néant et de sa misère, elle en vienne à ne plus opposer de résistance à la vocation et à l'action divine de la grâce. Alors elle sera prête pour l'union.

Une troisième raison, qui explique et justifie l'épreuve purifiante de l'esprit, se tire de la nécessité, pour la sanctification et la glorification, de ressembler à Jésus-Christ. On n'est chrétien, on n'est parfait que dans la mesure où l'on ressemble à Jésus-Christ : c'est la loi même de la prédestination, formulée par saint Paul dans son épître aux Romains [1].

Or si Jésus-Christ, pour expier nos crimes, a souffert le délaissement d'esprit le plus cruel, faut-il s'étonner que les vrais coupables doivent participer à ce genre d'angoisses [2]?

affectus, innatus amor proprius, et nimia ad gustus spirituales adhæsio. Actuales autem defectus ex parte intellectus sunt, decipi frequenter in visionibus et revelationibus, in locutionibus et prophetiis, et vera judicare falsa, et falsa vera. Ex parte vero affectus, sunt præsumptio, superbia, arrogantia et audacia, procedentes ex abusu divinarum communicationum, quæ ex propria natura potius inclinant ad humilitatem, amorem et timorem Dei filialem, etc.

[1] *Rom.* VIII, 29 et 30. Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit.

[2] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 1, Tr. 3, d. 3, a. 3, t. 1, p. 424 : Quartum motivum est, ut speciales Dei filii qui ad summam sanctitatem destinantur, Christo Domino primogenito in multis fratribus et unigenito Filio naturali perfecte conformentur; quos enim sic *præscivit, prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui :* Christus autem Dominus fuit in amarissima hac purgatione, maxime tempore sanctissimæ passionis suæ, dum dixit apostolis : *Tristis est anima mea usque ad mortem;* et dum in cruce clamavit ad Patrem : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Tunc enim summam fuisse passum tristitiam, communiter docent expositores. Si autem Christus Dominus tam amaram hausit purgationem, ut aliorum infirmitates purgaret, qualem debent homines haurire ut proprias purgent infirmitates? Unde Christus Dominus omnibus ad se venientibus præcipiebat tollere crucem, etc.

La plupart des chrétiens attendent, pour subir ces expiations et réaliser cette ressemblance avec le Rédempteur, la sortie de l'épreuve et la fin de la vie présente; mais les âmes privilégiées, que Dieu appelle à goûter ici-bas les préludes de la gloire par la conscience de l'union mystique, doivent préalablement reproduire en eux le divin Crucifié.

Ces considérations apparaîtront plus fondées et plus pressantes à qui se rappellera que le mariage spirituel se contracte entre le Verbe incarné et l'âme fidèle, et que la convenance de cette union requiert une parfaite ressemblance entre l'épouse et l'Époux. Toute âme qui n'aura pas le sceau de la croix, Jésus-Christ ne la reconnaîtra point, ainsi qu'il l'a déclaré dans son Évangile; au contraire, plus une âme reproduit les traits du Crucifié, plus elle a droit à sa prédilection.

Enfin, la loi des proportions et des convenances exige encore que l'âme destinée à s'unir au Verbe soit ornée de dons surnaturels qui la rendent digne de cette union; et, dans le plan providentiel de la sanctification, c'est par le travail de la vertu et par les mérites personnels [1], unis aux mérites de Jésus-Christ, que cette plénitude relative de grâce se réalise dans l'âme. Qui ne voit dès lors la raison du délaissement surnaturel de l'esprit, de toutes les sources de la grâce et du mérite la plus élevée et la plus abondante? L'âme s'y enrichit et s'y transforme dans la proportion même des amertumes qui l'abreuvent, de la fidélité et de l'amour avec lesquels elle boit ce calice de la tribulation.

Tels sont les principaux motifs qui rendent nécessaire la purgation de l'esprit, avant que l'âme soit élevée à la grâce de l'union mystique. Disons maintenant en quoi consiste cette épreuve et quels sont ses résultats.

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 1, Tr. 3, D. 3, a. 3, t. 1, p. 424 : Quintum motivum est meritum copiosum quod ex tribulatione et voluntaria purgationis hujus tolerantia consurgit.



III. — Pour exposer avec plus de précision quels sont les actes, les moyens et les fruits de la purification passive de l'esprit, nous devons y distinguer deux phases bien diverses [1]. Dans la première, l'âme est en proie aux cruelles incertitudes et aux poignantes amertumes du délaissement; elle se croit abandonnée, repoussée, maudite. Ici, on le voit, tout est obscurité, désolation et angoisse. Dans la seconde, le tourment de l'âme lui vient moins de l'ombre que de la lumière, moins de l'incertitude et de la crainte que de l'impatience et du désir. Dieu se révèle à l'âme et disparaît ensuite, la laissant se consumer dans les ardeurs et les empressements de l'amour qui a perdu son objet, qui le poursuit et l'appelle.

Le présent chapitre et le suivant concernent la première forme de la purgation spirituelle, aride, obscure, désolée. Nous traiterons ensuite de la seconde forme, que les mystiques appellent la purification d'amour, laquelle est moins une préparation à la contemplation, que la contemplation même déjà en activité.

Le tourment fondamental de la purgation obscure de l'esprit consiste dans la suppression totale de la dévotion accidentelle, c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons précisé précédemment, dans l'absence du sentiment agréable qui accompagne d'ordinaire et atteste le mouvement généreux de la charité. L'âme cherche Dieu, va à Dieu, est à Dieu; et cependant elle n'a conscience que de l'effort qu'elle fait pour produire ces actes, mais nullement d'avoir rencontré le Dieu qu'elle désire et qu'elle aime.

[1] SCARAMELLI, Tratt. 5, c. 21, n. 229, p. 425 : La purga perfetta dello spirito si fa principalmente con due luci di contemplazione : una che oscura l'anima con folte tenebre e fissandola nella vista de' suoi peccati e miserie, la riempie di gravissimi afflizioni; l'altra che rappresenta all' anima vivamente l'amabilità di Dio, non per dargliene possesso di amore, ma solo per eccitare in lei desiderj acutissimi che la trafiggano e la riducano a pene di morte... Alcune anime Iddio purga con una di dette luci, altre con l'altra, altre con ambedue.

Tandis que Dieu demeure voilé et enveloppé dans sa propre lumière, l'âme, aux rayons de cette même clarté, aperçoit sa faiblesse, ses imperfections, ses fautes, avec une évidence qui l'épouvante et l'accable. Il faut qu'à force de se voir pécheresse, misérable, dénuée de tout, à force de sonder le vide et le néant de toute créature, elle en arrive à avoir horreur d'elle-même et à comprendre que Dieu seul est son salut, que seul il est juste et bon.

« Toute pénétrée d'un très vif sentiment de ses souffrances..., elle n'aura nul moyen de les adoucir, jusqu'à ce que Notre-Seigneur achève de la purifier de la manière et dans le temps qu'il lui plaira. Elle ressemble à un homme qu'on tient, les mains et les pieds liés, dans une obscure prison; il ne peut ni se remuer, ni rien voir, ni recevoir le moindre soulagement. De même, l'âme gémit dans les fers, dans la croix, dans les ténèbres, immobile, sans aide, jusqu'à ce que l'esprit soit amolli, humilié, purifié, si dégagé des choses matérielles et sensibles, si subtil, si simple, qu'il puisse devenir en quelque sorte un même esprit avec l'esprit de Dieu, selon la nature et le degré de l'union d'amour à laquelle la miséricorde divine voudra l'élever [1]. »

Le souvenir de l'abondance et des joies passées ajoute au dénuement et à l'aridité du présent. « A ces peines, dit encore saint Jean de la Croix [2], il faut joindre le ressouvenir des prospérités passées. Car les hommes qui sentent les amertumes de cette nuit ont été prévenus ordinairement de douceurs divines, et ont rendu à Dieu des services considérables. La privation d'un état si heureux et l'impossibilité apparente de le recouvrer leur perce le cœur d'une douleur infiniment sensible. »

IV. — Cette aridité spirituelle se complique des tentations les plus pressantes et souvent les plus atroces.

[1] Jean de la Croix, *la Nuit obsc.*, l. 2, ch. 7, p. 293.
[2] *Ibid.*, p. 291.

Il est rare que la foi, qui est la base de la vie surnaturelle, n'ait pas à subir les plus terribles assauts. Il surgit mille objections que l'on est incapable de résoudre, soit à raison de leur subtilité, soit parce que, dans ces sortes d'épreuves, l'esprit est réduit à une pesanteur, à une obscurité qui le paralysent. Toute son activité s'épuise en problèmes et en négations, de telle sorte que l'âme semble succomber et consentir à ces cruelles perplexités du doute, auxquelles elle ne peut opposer qu'un acte de la volonté à peine senti. Il faut avoir subi de tels orages pour apprécier tout ce qu'ils ont d'effrayant. Parfois les difficultés ne concernent qu'un point déterminé de nos mystères; mais, sans cesse renaissantes, elles obsèdent et fatiguent l'esprit à l'égal des tentations qui varient en se succédant.

La meilleure manière de combattre ces suggestions est d'adhérer par des actes intérieurs à la vérité menacée, de se raffermir par la considération de l'autorité [1] qui garantit la foi, et des motifs particuliers qui établissent son caractère divin; enfin et surtout, d'éviter toute discussion avec soi-même et avec d'autres.

Ces tentations contre la foi prennent souvent la forme du blasphème. Non seulement l'esprit se remplit de doutes et d'anxiétés, mais encore il se fait dans l'âme des soulèvements qui, s'ils n'étaient contenus, éclateraient en cris de rage et de malédiction. C'est principalement, nous le dirons bientôt, sous l'action oppressive du démon que ces explosions tendent à se produire.

L'anxiété la plus torturante vient de la pensée, et presque

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 1, Tr. 3, D. 4, a. 1, t. 1, p. 453. Sed ad majorem fidei firmitatem, etsi tentatus unicum habere debeat formalem credendi rationem scilicet revelationem obscuram et Ecclesiæ catholicæ propositionem tanquam conditionem sine qua non et velut regulam credendorum, potest tamen laudabiliter inquirere motiva quædam efficaciter demonstrantia quod fidei dogmata per Ecclesiam Romanam proposita sunt a Deo revelata, et quod Ecclesia Romana sit vera catholica.

d'une sorte de persuasion qu'on est délaissé de Dieu, en butte à sa justice et à ses anathèmes. « Le plus grand supplice de l'âme, nous apprend saint Jean de la Croix [1], est de croire que Dieu la hait, la délaisse, et la jette pour cette raison dans les ténèbres... Lorsque la contemplation dont Dieu se sert pour purifier l'âme la mortifie en la dépouillant de tout, l'âme éprouve avec une vivacité pénétrante toute l'horreur que cause la mort, et toutes les douleurs et tous les gémissements de l'enfer; parce que, en cet état, elle semble connaître par une expérience sensible que Dieu est fâché contre elle, qu'il la punit dans l'ardeur de sa colère, qu'il l'a rejetée et qu'il n'est plus avec elle. Elle craint même, avec beaucoup d'apparence selon ce qu'elle sent, qu'il ne la traite éternellement avec la même sévérité. »

Peut-on imaginer rien de plus dur, de plus horrible pour une âme qui aime Dieu et qui veut le servir? Jérémie présente, dans ses LAMENTATIONS [2], un modèle achevé de l'âme ainsi délaissée et poursuivie par l'indignation divine. Plusieurs mystiques, entre autres saint Jean de la Croix [3] et Philippe de la Très-Sainte-Trinité [4], ont excellemment commenté ces plaintes du prophète, en les appliquant à l'âme soumise à la purification de l'esprit. L'histoire de Job [5] contient un autre exemple non moins admirable, dont il est facile de faire l'application à l'épreuve spirituelle dont nous parlons [6].

Encore si, comme Job, l'âme délaissée pouvait garder le sentiment de son innocence. Mais il est rare que la purification passive ne soit pas accompagnée des perplexités

[1] *La Nuit obsc.*, l. 1, ch. 6, p. 288.
[2] *Thren.* III, 1 et seq.
[3] *La Nuit obsc.*, l. 2, ch. 7, p. 292 et seq.
[4] P. 1, Tr. 3, D. 4, a. 5, t. 1, p. 470 et seq.
[5] *Job* XVI, XVII, XIX.
[6] PHILIPP. A SS. TRINIT. P. 1, Tr. 3, D. 4, a. 1, p. 473.

amères des scrupules [1]. Tout fait ombre et obstacle; partout on voit le mal, l'imperfection, des occasions de chute; à tout acte accompli, on trouve ou l'on imagine une intention égoïste et perverse qui le corrompt, ou du moins un aspect défectueux qui l'amoindrit. On ne sait plus de quel côté tourner ses regards : le passé est une source inépuisable d'inquiétudes et de remords; l'avenir, une nuit profonde où l'on n'entrevoit que fantômes et écueils, colère et malédiction; et le présent se fait de ces souvenirs amers et de ces appréhensions poignantes.

V. — De ces tempêtes et de ces obscurités qui accablent l'esprit et déconcertent la volonté, naissent spontanément des tentations plus réelles, et peut-être plus redoutables encore.

La première [2] est celle d'impatience et de murmure contre Dieu et sa providence. D'une part, on sent au fond de soi-même un désir dévorant d'être à Dieu, et on l'appelle avec une ardeur extrême; de l'autre, il semble que Dieu est sourd à toutes les prières, qu'il résiste, qu'il repousse, qu'il maudit. De là surgit naturellement dans l'esprit la pensée que Dieu est cruel, implacable, injuste même, et cette pensée tend à se répandre sur le cœur en amertume, en plaintes, en colère. L'angoisse du désespoir devient parfois si pressante, que l'on est tenté de se donner la mort.

Si la volonté cédait à ces mouvements de révolte, la prière ferait place au blasphème, et l'âme, au lieu de s'élever et de s'unir à Dieu, se précipiterait dans les abîmes du péché.

[1] PHILIPP. A SS. TRINIT. P. 1, Tr. 3, D, 4, a. 4, p. 464 : Multi sunt qui tempore purgationis intellectivæ scrupulorum importunitate vexantur.

[2] S. BONAVENT. *De Profect. religios.* l. 2, c. 2, t. 12, p. 367 : Sequitur alia tentatio gravis impatientiæ contra Deum, quare tam durus et immisericors sit tribulato, quare tam parcus in dando egeno gratiam, et tam anxie petenti, et tam importune pulsanti. Et hæc tentatio quandoque tam valida est, quod quasi insanit homo et palpitat ex vehementi mœrore; quia ibi non invenit solatium quod deberet ei esse unicum refugium, scilicet in oratione et in tanta supplicatione.

Sans aller jusqu'à rompre avec Dieu comme avec un ennemi déclaré, l'âme pourrait en venir à la lassitude, au découragement, et, pour sortir d'une épreuve qui semble tenir à la vie d'oraison, renoncer à l'oraison même et au travail de la perfection, du moins à la solitude de la vie intérieure : tentation plus périlleuse que la précédente, selon saint Bonaventure [1], parce qu'elle est moins sentie, qui détache des sources de la grâce et ramène vers la créature par des prétextes spécieux et non moins funestes.

VI. — Dieu, qui assiste ces âmes d'une grâce exceptionnelle comme l'épreuve qu'elles subissent, les préserve généralement de ces défections lamentables; mais puisqu'elles peuvent déchoir, parvenues à la sérénité de la contemplation, comment seraient-elles à l'abri de toute défaillance dans les violentes secousses et les amertumes de la tentation?

Pour échapper à ce malheur, ces âmes, passivement éprouvées, doivent persévérer dans une prière humble et confiante, faire appel à tous les principes de la foi et de l'espérance pour se tenir avec une entière soumission sous la main de Dieu, qui ne châtie et n'éprouve que pour purifier et pour bénir, qui associe, par amour, aux souffrances, aux humiliations et aux délaissements du Sauveur crucifié.

Il importe surtout, ainsi que nous l'avons déjà remar-

[1] *De Profect. religios.* l. 1, c. 2, t. 12, p. 367 : Illa autem tentatio periculosa est quæ minus molesta sentitur; quando ex longo usu subtractionis gratiæ devotionis, et post anxia multa desideria et labores pro recuperanda gratia, homo quasi lassus remittit animum ab intentione quærendi, et sub colore patientiæ desinit oculos attollere ad opes quas habere se posse non videt, et indignanti humilitate cogitat se indignum tali gratia; quia forsitan aliud de illo præordinavit Dominus, ut ad exteriora conversus multis prosit, et ideo ab interioribus sit repulsus. Vult etiam sub discretionis velamine deinceps parcere sibi, ne corpus nimis debilitetur, vel caput irrecuperabiliter destruatur. Et incipit remissior esse in studio orationis et ad confabulationes promptior, ad evagandum paratior, ad corporis commoda studiosior... Et ita paulatim subtrahitur a primo fervore, et desiderium perficiendi refrigescit.

qué, que l'on recoure à la conduite d'un directeur prudent, savant et expérimenté.

De son côté, le directeur doit donner à ces âmes désolées, qui ne voient rien au sein de la lumière, sa compassion et tous ses soins, les soutenant par les maximes de la foi, les paroles de la divine Écriture, les exemples des saints, par toutes les industries de son esprit et de son cœur.

CHAPITRE XXVII

DE LA PURIFICATION PASSIVE DE L'ESPRIT

LES CAUSES ET LES EFFETS

Les causes : les hommes concourent à la purification spirituelle, particulièrement ceux de qui on attend sympathie et secours. — Le démon intervient par des suggestions et des tentations violentes. — Dieu est le véritable agent de cette purification par une lumière pénétrante qui révèle à l'âme ses misères. — Les effets sont : le mépris de soi, l'adhésion à Dieu, — Le perfectionnement des vertus jusqu'à l'héroïsme. — Ce progrès est lent et successif : comparaison de saint Jean de la Croix et de Hugues de Saint-Victor.

I. — Les causes de la purification de l'esprit sont celles que nous avons assignées à la purgation sensible, mais avec des différences essentielles qu'il faut remarquer.

Le monde et le démon ont moins de part à la purification de l'esprit qu'à celle des sens. Ils peuvent être cependant des instruments de contradictions et de souffrances morales, qui s'adressent plutôt à la partie raisonnable qu'à la partie sensible.

Les hommes concourent à l'épreuve de l'esprit de bien des manières, principalement dans trois sortes de circonstances.

En premier lieu, lorsque par ses actes, ses omissions, ses paroles, la personne éprouvée fournit involontairement l'occasion ou le prétexte de mal faire. C'est un grand sujet de désolation pour les consciences délicates qui ont horreur de

la moindre offense de Dieu, d'avoir à reconnaître qu'elles sont pour les autres une cause de chute et de scandale.

Il en est de même lorsqu'on est en butte à la contradiction, aux reproches, à la réprobation des gens de bien, soit par l'effet d'illusions ou de malentendus si fréquents parmi les pauvres humains, soit par suite de fautes ou d'imperfections que Dieu permet pour susciter des oppositions et des résistances.

Enfin il est une amertume spéciale qui manque rarement aux saintes âmes, dans ces épreuves de la vie mystique, c'est la persécution des directeurs qui devraient les consoler et les soutenir. La vénérable Mère Agnès de Langeac eut à essuyer toutes sortes de rebuts de la part du P. Panassière, son confesseur [1]. Sainte Térèse rappelle souvent, dans ses écrits, les croix qui lui vinrent des prêtres qu'elle consultait sur l'état de son âme et sur ses révélations. Les aveux du bienheureux Raymond de Capoue [2], sur les méfiances que lui inspirèrent les premières ouvertures de son illustre pénitente Catherine de Sienne, ne sont ni moins explicites ni moins instructifs.

II. — Le démon [3] intervient aussi dans les tentations qui tourmentent l'esprit et menacent de le soulever contre Dieu.

[1] De Lantages, *Vie de la mère Agnès de Jésus,* 1re P., ch. 18, n. 6, t. 1, p. 242 : La seule personne du monde en qui elle pouvait chercher quelque consolation était assurément son directeur, qui était, après Dieu, le vrai témoin de son innocence et de sa fidélité inviolable à son divin Époux. Mais Dieu permit, pour une épreuve plus singulière de sa servante, que ce bon père, ayant conçu de la défiance de sa sincérité, pour avoir trop écouté les discours de diverses personnes, devint de si mauvaise humeur à son égard, qu'il n'y avait plus pour elle que des rebuts très sévères, et qu'il s'emporta quelquefois jusqu'à la renvoyer à coups de pied. Nous savons cela de lui-même, qui le raconte tout simplement dans ses *Mémoires*, témoignant un extrême regret d'en avoir usé de la sorte.

[2] BB. 30 april., t. 12, p. 883, n. 87-90 : Scire te igitur volo, lector dilecte, quod in principio, cum audito ejus præconio cœpi familiariter cum ea conversari, multifarie multisque modis de incredulitate, Deo permittente pro meliori, tentatus fui.

[3] Harphius, *Theol. myst.* l. 2, c. 49, fol. clxxxiii, b. : Secundus gradus



Ce n'est pas qu'il puisse agir directement sur la pensée; mais, par le moyen des signes et des commotions sensibles, il amène l'esprit sur les sujets qui peuvent lui être une cause de chute, et l'y retient malgré lui.

En général, les tentations graves et exorbitantes d'orgueil ont pour instigateur l'ange rebelle et foudroyé. Les suggestions violentes contraires à la foi, les pensées obstinées de haine et de blasphème, les accès de désespoir qui poussent au suicide, et, en principe, toutes les tentations qui par leur violence et leur durée dénotent l'obsession, trahissent par là même la présence de Satan [1].

On n'en saurait douter lorsque, aux agitations de l'esprit, se joint une passivité extérieure qui fait réaliser en partie et comme machinalement, par une sorte de nécessité et d'impulsion physique, les pensées intimes, par exemple, si la tentation de mépris contre Jésus-Christ ou contre les saints est accompagnée de signes involontaires qui l'expriment, quand les lèvres profèrent en partie les pensées intimes de révolte et de malédiction; si, dans l'accès du désespoir, on se frappe de ses propres mains, on commence l'acte du suicide; et qu'après ces tentations on s'arrête, surpris, désolé comme un homme qui s'éveille et qui prend conscience de

probationis venit ab impugnatione et tentatione dæmonum, Deo permittente ad probandum graviter dilectum; quia Deus, non solum subtrahit sibi omnem spiritualem influxum, verum etiam exponit eum omni tentationi, denegando fere cunctum divinæ protectionis refugium vel auxilium... Isti amici a Deo exponuntur ineffabilibus spiritualibus tentationibus..., de quibus vix credi potest aliquem christianum ipsas habere aut pati posse.

[1] PHILIPP. A SS. TRIN. P. 1, Tr. 3, D. 4, a. 6, t. 1, p. 475 : Permittit aliquando Deus quod diabolus existentibus in hac purgatione spiritum blasphemiæ suscitet, qui, singulis eorum conceptionibus immixtus, ad horribiles contra Deum et sanctos blasphemias quasi compellit interius in mente, et exterius ad eas pronuntiandum voce. Quidquid sanctum tunc vident, quidquid devotum legunt, illo blasphemiæ spiritu, in deteriorem partem detorquetur. Et sic illis videntur computari de quibus dicitur quod « posuerunt in cœlum os suum ». Vix concipi potest, quales angustiæ in eorum anima generentur : seipsos horrent et inter reprobos reputant, cum se tam indigna de Deo et sanctis ejus advertunt cogitare.

lui-même. On trouve des exemples nombreux de ces sortes d'obsessions dans les vies des Saints, particulièrement en celles de sainte Térèse [1], de sainte Angèle de Foligno [2], de sainte Marie-Madeleine de Pazzi [3].

Scaramelli [4], à la suite de Lopez Ezquerra, avertit les directeurs qu'ils doivent prendre garde de porter des jugements trop sévères envers les personnes soumises à ces obsessions diaboliques : ces actes extérieurs sont le plus souvent indélibérés, inconscients, entièrement ou en grande partie involontaires.

On peut en juger par ce que sainte Térèse raconte d'elle-même : « Une autre fois, dit-elle [5] après avoir parlé d'apparitions de ce genre, le démon me tourmenta l'espace de cinq heures par des douleurs et un trouble intérieur et extérieur si terribles, que je ne croyais pas pouvoir plus longtemps y résister. Les sœurs présentes étaient épouvantées, et ne savaient, pas plus que moi, que devenir. J'ai

[1] *Sa Vie,* ch. 31.

[2] ARNAUD, BB. 4 jan., t. 1, p. 190, n. 36 et seq. : Tormenta vero et animæ passiones, quas sine comparatione acerbiores et plures esse dico quam corporis, patior quasi assidue ab ipsis dæmonibus... Aliquando etiam tanta ira venit in me, quod vix possum me tenere, quin me totam dilaniem; aliquando vero non possum me tenere quin horribiliter me percutiam, et percutiendo me ipsam, tumefeci aliquando caput meum et alia membra. Et quando anima videt cadere et discedere omnes virtutes, fit planctus animæ, et vociferor ad Deum meum, et quasi sine intermissione : Deus meus, Deus meus, ne derelinquas me, etc.

[3] VINC. PUCCINI. BB. 25 maii, c. 5, 6, 7, p. 191, t. 19.

[4] *Diret. Mist.* Tr. 5, c. 10, n. 113, p. 381 : Ma non creda però il Direttore che tali persone gravemente pecchino in simili trasporti; perchè, come nota bene Lopez Ezquerra (Luc. myst. Tr. 6, c. 3), tali attentati o sono violenti, o indeliberati, essendo la ragione prevenuta da quell' impeto di veemente passione. E si deduce da questo, ch' elle mai non conpiscono gli atti feroci, con cui avevano presi ad uccidersi, o a farsi altro grave male : ma nell' atto di eseguirli si riscuotono quasi da un profondo sonno, rientrano in sè stesse, desistono dal male incominciato, e rimangono con dolore e con iscrupolo di quei lori furiosi trasporti : segno chiaro che primo non avvertivano, meno con plena cognizione, a ciò che facevano; mentre al primo lampo di riflessione subito sè raffrenano.

[5] *Sa Vie,* c. 31.

coutume, dans ces accès de souffrances, de faire comme je peux des actes intérieurs, et de supplier Notre-Seigneur que, si cela sert à sa gloire, il me donne la patience et me laisse dans cet état jusqu'à la fin du monde. Cette fois encore, je cherchais dans ces actes et ces résolutions un allègement aux rudes étreintes que je ressentais, lorsqu'il plut à Notre-Seigneur de me faire connaître que tout cela venait du démon. Car j'aperçus près de moi un négrillon d'une figure horrible, qui grinçait des dents, comme désespéré de perdre là où il croyait gagner. En le voyant je me mis à rire et n'eus point peur, ayant avec moi quelques sœurs, lesquelles ne savaient que faire ni quel remède apporter à un si grand tourment. Il était tel que je me donnais des coups terribles, en me démenant, avec le corps, la tête et les bras. Mais ce qu'il y avait de pire, c'était la violence du trouble intérieur, qui ne me permettait aucun repos. Je n'osais demander de l'eau bénite, de peur d'effrayer mes compagnes et de leur faire connaître ce qui en était. »

Dans ces sortes d'obsessions diaboliques, il ne faut donc pas se hâter d'imputer à blâme les actes extérieurs désordonnés auxquels se livrent les personnes qui subissent ces vexations[1]. A moins d'avoir leur aveu qu'elles les ont commis sciemment, avec une parfaite délibération et un plein consentement, on sera beaucoup plus près de la vérité et de la justice en les attribuant à l'ange perturbateur.

III. — La cause véritablement efficace de la purification spirituelle, c'est Dieu, qui dans cette épreuve dispose l'âme par lui-même à l'union mystique. Nous l'avons déjà dit à maintes reprises, pour être élevée à cette absorption avec

[1] Harphius, *Theol. myst.*, l. 2, c. 49, fol. clxxxiii : Ista tentatio efficitur in eis tam vigorosa, ut eis videatur omni momento quod in eam consentiant; in superiori autem parte intellectus ac voluntatis duntaxat sentiunt resistentiam... Si omnes vires animæ consentirent in tentationem, non haberent tantum conflictum aut pressuram, et etiam leviter ad alia grossa peccata declinarent, etc.

Dieu, il faut que l'âme soit morte à sa vie propre, qu'elle n'oppose plus de résistance à l'action surnaturelle, au règne du Saint-Esprit en elle; il faut qu'elle se dégage de tout lien avec la créature, qu'elle se purifie de toutes les souillures du péché, qu'elle devienne cette vierge immaculée présentée au Roi Sauveur pour être son épouse [1]. Le démon et le monde sont des instruments détestables de purification; au fond, la vraie purification, c'est Dieu qui l'opère.

Il opère à l'aide d'une lumière qu'il répand dans l'âme et par laquelle il lui révèle avec une évidence terrifiante ses péchés, sa corruption, les abîmes entr'ouverts sous ses pas. Lui-même y apparaît, mais seulement par l'aspect de sa sainteté, de sa majesté, de sa justice. A ce contraste de grandeur et de faiblesse, de pureté et de souillure, de justice et d'iniquité, l'âme tremblante ne sait où se réfugier : en elle-même, c'est la misère et la mort; au-dessous, le gouffre de l'enfer où la poussent ses crimes; au-dessus, le Dieu qui la juge et la condamne. Là, cependant, est son salut. Elle y tend, elle y aspire, elle s'y repose par la foi pure, par une espérance héroïque, par une charité plus forte que la mort. Pour se sauver de la colère de Dieu, elle se réfugie en Dieu même, selon le mot de saint Augustin [2].

En somme, cette lumière divine destinée à dévoiler à l'homme son néant, son impuissance, ses infirmités, ses ingratitudes, sous le regard d'un juge sévère et incorruptible, lui semble moins une clarté qu'une nuit épaisse où il se sent plongé et perdu. Il ne voit que pour constater qu'il s'égare et qu'il n'a devant lui d'autre issue que les abîmes éternels. S'il se réfugie dans les abîmes plus profonds de la miséricorde, ce n'est pas par ce qu'il voit, mais par ce qu'il croit.

[1] *II Cor.*, XI, 2. Æmulor enim vos Dei æmulatione. Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.

[2] *Serm.* 214. Times Deum, fuge in Deum.



Pour connaître plus à fond la nature de cette lumière qui purifie l'esprit, écoutons le docteur mystique, saint Jean de la Croix, qui en parle avec l'autorité et la sûreté d'un maître qui raconte ses visions et ses expériences.

Expliquant le premier vers de son premier cantique :

PENDANT UNE NUIT OBSCURE

« Cette nuit obscure, dit-il [1], est une influence de Dieu sur l'âme, qui la délivre de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, naturelles et spirituelles. Les contemplatifs l'appellent la contemplation infuse, ou la théologie mystique, et Dieu y enseigne secrètement l'âme et la perfectionne en son amour. Mais l'âme ne fait alors de sa part que s'appliquer amoureusement à Dieu, pour l'écouter et recevoir ses lumières, sans comprendre toutefois comment se passe cette contemplation, parce que c'est l'amoureuse sagesse de Dieu qui produit ces effets particuliers dans l'âme, en la disposant à l'union par la pureté et par les clartés qu'elle lui donne. De là vient que la même sagesse qui purifie les esprits bienheureux et qui les illumine, purifie aussi l'âme et l'éclaire en cet état.

« Si quelqu'un demande pourquoi l'âme donne le nom de nuit à la lumière divine qui dissipe ses ignorances, je réponds que cette divine sagesse est non seulement la nuit de l'âme, mais encore son supplice, pour deux raisons. La première est que la sublimité de la sagesse divine surpasse de telle sorte la capacité de l'âme, que ce n'est que nuit et que ténèbres pour elle. La seconde, la bassesse et l'impureté de l'âme sont telles, que cette sagesse la remplit de peines et d'obscurités.

« Pour entendre la première raison, il faut supposer la doctrine du philosophe qui enseigne que, plus les choses

[1] *La Nuit obscure*, l. 2, ch. 5, p. 285.

divines sont claires et manifestes d'elles-mêmes, plus elles sont naturellement obscures et cachées à l'âme : comme la lumière, plus elle est vive et brillante, plus elle éblouit et aveugle le hibou; et, comme plus quelqu'un regarde fixement le soleil, plus il se couvre les yeux de ténèbres, à cause de l'excès des rayons qui les frappent, et de la faiblesse de sa vue. Ainsi lorsque la lumière divine de cette contemplation entre dans l'âme qui n'est pas encore bien éclairée, elle répand sur elle des ténèbres spirituelles qui la privent de son intelligence naturelle. Pour cette raison, saint Denis et les autres théologiens mystiques appellent la contemplation infuse des rayons de ténèbres à l'égard de l'âme qui n'est pas purifiée et illuminée, parce que l'excessive lumière de cette contemplation surpasse et éteint les forces naturelles de l'entendement...

« Que cette contemplation, par son éminente lumière et par son excellence, cause à l'âme de grandes peines, c'est une chose certaine et manifeste; car cette lumière est extrêmement vive et pure. Au contraire, l'âme sur qui elle tombe avec véhémence a beaucoup d'obscurité et d'impureté. Aussi, lorsqu'elle la reçoit, elle souffre une violente douleur : de même que des yeux chargés d'humeurs malignes sentent une acrimonie douloureuse lorsqu'une lumière éclatante les frappe très vivement et tout à coup. Cette peine est très grande lorsque l'âme est éclairée et fortement pénétrée de cette lumière divine. Car elle se voit si impure et si misérable, qu'elle croit que Dieu lui est contraire, et qu'elle-même lui est opposée; ce qui l'afflige au point de s'imaginer qu'il l'a tout à fait abandonnée... L'âme voit si clairement, par cette lumière, son impureté, qu'elle s'estime très indigne de Dieu et de ses créatures. Et ce qui la tourmente davantage, c'est qu'elle appréhende de ne pouvoir jamais mériter ses bonnes grâces, et d'avoir déjà perdu tous ses biens spirituels. La cause et la source de

ces sentiments, c'est qu'elle a abîmé son esprit dans la connaissance d'elle-même et de ses propres misères; car cette divine lumière, quoique obscure, les lui découvre toutes distinctement, et lui persuade que d'elle-même elle n'a que le mal...

« Le second genre de tourment que l'âme souffre en cet état vient de son infirmité naturelle et de sa faiblesse spirituelle. Cette contemplation divine lui est communiquée d'une manière si forte et si impétueuse, à dessein de la fortifier en la domptant, que sa faiblesse ne la peut supporter, et qu'elle vient même à défaillir en quelque façon, lors principalement que la véhémence de la lumière est trop grande. Car le sens et l'esprit souffrent comme s'ils étaient oppressés d'un fardeau immense et invisible, et ils tombent dans une agonie si cruelle, que la mort paraît alors un véritable soulagement... C'est en vérité une chose digne d'admiration et de douleur, de voir que l'âme a tant de faiblesse et d'imperfection en cet état, qu'elle trouve la main de Dieu si dure et si pesante quoiqu'elle soit d'elle-même si douce et si légère, et qu'elle ne touche l'âme que très délicatement. Car Dieu ne la traite de la sorte que pour l'enrichir de ses dons et non pour la châtier. »

IV. — Les effets de la purification de l'esprit répondent au dessein qu'elle doit réaliser, savoir : l'union mystique. Pour atteindre ce but, il faut que l'âme renonce à sa propre vie, qu'elle s'élève et se fixe en Dieu par une héroïque, inviolable et tranquille fidélité.

Tels sont en réalité les fruits de la purification spirituelle, que l'on peut ramener aux trois suivants : le mépris de soi-même, une adhésion continue à Dieu, un effet croissant de vertu.

Le mépris de soi naît de la pleine connaissance que la lumière divine donne à l'âme d'elle-même, c'est-à-dire de son néant, de sa misère, de son impureté. Le soleil révèle

aux yeux du corps une infinité d'atomes jusque-là invisibles, que l'on voit tourbillonner à ses rayons. De même les clartés purificatrices que Dieu projette sur l'âme lui découvrent en elle tout un monde de pensées, de sentiments, de désirs, d'actes qui tendent au mal, et lui attestent, avec évidence, ce qu'elle est et ce qu'elle vaut [1]. Cette vue lui cause une affliction profonde, la haine et le dégoût d'elle-même : comment habiter sans horreur dans ce réceptacle d'abominations et d'immondices?

La créature lui apparaît aussi avec son impuissance, sa pauvreté, ses injustices. Elle voit que s'appuyer sur un néant qui ne peut lui donner plus qu'elle ne trouve en elle-même, c'est folie.

En sortant de soi et de tout ce qui est créé, où se réfugiera l'âme, sinon en Dieu? Son adhésion à l'infini est nécessairement en proportion du dégoût qu'elle ressent pour sa propre misère et de son détachement des choses périssables [2].

V. — Cet effort continuel de renoncement à sa vie naturelle et aux objets qui l'alimentent, et cet élan vers Dieu

[1] PHILIPP. A SS. TRINIT. P. 1, Tr. 3, D. 3, a. 4, t. 1, p. 427 : Primus igitur effectus sive fructus hujus purgationis, est clara sui cognitio cum humilitate et maxima afflictione. Cujus ratio est; quia lux contemplationis infusæ quæ est principium hujus purgationis, ex divina dispositione pervadit omnia conscientiæ propriæ secreta, et omnes maculas et atomos quarumcumque imperfectionum, alias latentes, manifestat. Quod declaratur exemplo lucis materialis, quæ cum radio solis intentius aeri communicata, minimos materiales atomos volitantes demonstrat, qui cum luce ordinaria erant imperceptibiles : ex qua manifestatione tot propriorum defectuum sequitur quod anima, seipsam sic impuram et miseram contemplando, vilissimam et abjectissimam de seipsa habet æstimationem.

[2] PHILIPP. A SS. TRINIT. P. 1, Tr. 3, D. 3, a. 4, t. 1, p. 430 : Tertius effectus est continua Dei memoria sive præsentia : cognitio namque sui et propriæ miseriæ perpetua in hoc statu contemplatio perfectam causant Dei notitiam, miseria siquidem humana divinam reclamat misericordiam... Hæc tamen cognitio Dei nimis obscura, et sæpe imperceptibilis, et dum percipitur, est in aliqua generalitate confusa; distincta namque Dei cognitio, et particularis divinarum perfectionum contemplatio pro statu unionis reservatur.

Quartus effectus est ardens quidam amor et multo major illo qui in purgatione passiva partis sensitivæ vigebat.

élèvent l'âme au plus haut degré de vertu. Non seulement elle renonce, comme dans la purgation passive des sens, aux attraits désordonnés de la chair pour la soumettre à la loi de l'esprit, elle immole encore son propre esprit à l'esprit de Dieu, sa raison à la foi, toute la vie naturelle à la vie divine.

Dès lors les vertus sortent des proportions ordinaires et communes pour revêtir le caractère d'héroïcité où les porte l'Esprit-Saint par la communication de ses dons.

Nous ne pouvons que toucher sommairement à ce point de vue si intéressant, développé avec complaisance et un rare bonheur par le P. Philippe de la Très-Sainte-Trinité [1].

La foi s'élève au mépris pratique de tout ce qui n'est pas Dieu ou ne conduit pas à Dieu, fait entrer et s'avancer à grands pas dans la voie des humiliations et des souffrances, et elle en vient au cri de saint Paul : « Loin de moi que je me glorifie en autre chose qu'en la croix de Jésus-Christ Notre-Seigneur [2] ! » à la devise de sainte Térèse [3] : « Souffrir ou mourir ! » à celle de sainte Madeleine de Pazzi [4] : « Souffrir et non mourir ! » ou à celle de saint Jean de la Croix [5] : « Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous ! »

L'espérance demeure ferme et inébranlable malgré toutes les invraisemblances et toutes les impossibilités humaines, et, jusque sous les coups de la colère divine, elle se repose en sa miséricorde, ainsi que le faisait le patriarche Job, quand il disait : « Me donnerait-il le coup de la mort, en lui serait encore mon espoir [6] ; » et comme Abraham, qui « espéra contre l'espérance [7] ».

[1] *Theol. myst.* P. 3, Tr. 2 (Tout ce traité), t. 3, p. 131-278.
[2] *Galat.* VI, 14. Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi.
[3] *Brev. Rom.* 15 oct., l. 6 : Aut pati aut mori.
[4] *Ibid.* 27 mai, l. 6 : Pati, non mori.
[5] *Ibid.* 24 nov., l. 6 : Domine, pati et contemni pro te.
[6] *Job* XIII, 15 : Etiamsi occiderit me, in ipso sperabo.
[7] *Rom.* IV, 18. Qui contra spem, in spem credidit.

La charité s'élance vers Dieu par de saints transports, s'abandonne aux plaintes et aux impatiences du désir. Pour Dieu, elle est capable de tout, de tous les sacrifices, de toutes les fatigues, de toutes les hardiesses. Sur l'activité du divin amour nous ne connaissons pas de description qui surpasse celle que trace l'auteur de l'IMITATION au chapitre cinquième du troisième livre [1]. Il faut avoir connu ces saintes ardeurs pour les dépeindre avec autant de vivacité, de coloris et de flamme.

Pour servir, secourir et sauver le prochain qu'elle identifie avec Dieu, la charité ne connaît point d'obstacle. Elle observe, non seulement les préceptes, mais les moindres nuances du conseil; elle se fait tout à tous, pour les gagner tous à Jésus-Christ, et pour servir Jésus-Christ en tous, réalisant pleinement le portrait tracé par saint Paul, dans sa première aux Corinthiens [2], de sa patience, de sa bénignité, de sa prudence, de son humilité, de son désintéressement, de sa douceur, de sa droiture, de sa simplicité, de son amour du bien et de la vérité. Son héroïsme, en un mot, se traduit par ces paroles du même apôtre aux Romains [3] : « Qui nous séparera de l'amour du Christ? la tribulation? l'angoisse? la faim? la nudité, le péril, la persécution? le glaive? Rien de tout cela; car ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les choses futures, ni la force, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, qui est dans le Christ Jésus notre Seigneur. »

[1] *De Imitatione Christi,* l. 3, c. 5 : De mirabili effectu divini amoris, n. 3 et seq.

[2] XIII, 4-7 : Charitas patiens est, benigna est; charitas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.

[3] VIII, 35, 37-39.



Elle va quelquefois plus loin, à des excès qui paraissent incompréhensibles et à peine excusables : elle accepte d'être anathème, et de passer l'éternité dans les tourments de l'enfer, si tel pouvait être le bon plaisir de Dieu. Suprême folie au delà de laquelle on ne conçoit plus rien [1].

Selon saint François de Sales [2], le parfait indifférent « aimeroit mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, que le Paradis sans la volonté de Dieu. Ouy mesme, il prefereroit l'enfer au Paradis, s'il sçavoit qu'en celuy-là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celuy-cy : en sorte que si, par imagination de chose impossible, il sçavoit que sa damnation fût un peu plus agreable à Dieu que sa salvation, il quitteroit sa salvation et courroit à sa damnation. »

Ces manières de parler se rencontrent assez souvent dans la bouche des mystiques; mais il ne faut pas oublier que c'est une pure fiction de l'amour, et que « cette indifférence est impossible dans l'homme, comme l'assure Bossuet [3], puisque la seule chose qui la pourrait faire, c'est-à-dire la séparation du bon plaisir de Dieu d'avec le paradis, ne peut pas être ».

Les vertus morales se dilatent également jusqu'à l'héroïsme, aux ardeurs des purifications surnaturelles de l'esprit. L'humilité qui s'enivre de l'abjection, l'obéissance qui ne connaît d'autre limite que celle du mal, la pauvreté qui se dépouille de tout, la mortification qui crucifie la chair, la patience qui se réjouit des persécutions, la douceur qui contient les moindres mouvements de l'instinct irascible, la chasteté qui préfère la mort aux soulagements permis,

[1] Richard a S. Victor. *De Quat. grad. viol. charit.* col. 1224 : Denique cupit anathema fieri a Christo pro fratribus suis qui hujusmodi est. Quid ergo dicemus? Nonne hic amoris gradus videtur animum hominis quasi in amentiam vertere, dum non sinit eum in sua æmulatione modum mensuramve tenere? Nonne summæ amentiæ videtur esse, veram vitam repellere?...

[2] *Traité de l'Amour de Dieu,* l. 9, c. 4.

[3] *Instruct. sur les états d'oraison,* l. 9, n. 1, t. 6, p. 177.

par-dessus tout un abandon et une résignation entière au bon vouloir de Dieu dans le temps et dans l'éternité; en un mot, toutes les vertus humaines, par le côté qui répugne le plus à la nature, et avec une perfection qui surpasse les exigences et les conseils de la raison, éclatent dans cette nuit de l'esprit qui précède la contemplation supérieure.

VI. — Il est inutile de faire remarquer que l'âme ne s'avance vers cette perfection que par degrés, car autrement la purification serait instantanée; ce n'est que sous le feu de plus en plus pénétrant de la grâce purificatrice que la transformation s'opère.

Saint Jean de la Croix [1] fait entendre cette progression par une comparaison que nous rapporterons en entier, en terminant ce chapitre. « Cette nuit, cette contemplation ou cette lumière dont nous parlons, dit-il, purifie l'âme et la dispose à l'union avec Dieu, de la même manière que le feu transforme le bois qu'il brûle. D'abord le feu chasse l'humidité du bois et le sèche, ensuite il le noircit et le souille de vapeurs et de fumée. Puis il consume tout ce qu'il y trouve de contraire et de grossier. Il l'enflamme enfin et le change en lui-même; il le rend beau, lumineux, éclatant; en sorte néanmoins que le bois ne fait plus que recevoir l'action du feu sans agir lui-même en cet état; et alors il est revêtu de toutes les qualités de son vainqueur : il est sec et il dessèche; il est chaud et il échauffe, il luit et il éclaire; il est plus léger qu'il n'était, et c'est le feu qui produit tous ces effets.

« Il faut raisonner de la même manière du feu de cette obscure contemplation et de cet amour divin. Avant qu'il s'unisse l'âme à lui-même, il la décharge du poids de toutes ses imperfections; il la couvre de noirceurs et de laideurs; ce qui la fait paraître à ses yeux plus méchante qu'aupa-

[1] *La Nuit obscure*, l. 2, c. 10, p. 299.



ravant, parce que ce feu brillant lui montre ses défauts qui lui étaient cachés et inconnus; il la jette dans l'obscurité. Après quoi, il commence à répandre sur elle la lueur de ses rayons, jusqu'à ce que, l'ayant remplie de lumière et de chaleur, il la transforme en lui-même sans qu'elle opère, et lui communique la parfaite union de l'amour divin.

« Pour donner plus de jour à cette vérité, il faut remarquer, en premier lieu, que, comme c'est le même feu qui prépare le bois et qui achève de le changer, ainsi c'est la même lumière divine qui dispose l'âme et qui la conduit à l'union.

« Il faut remarquer, en second lieu, que comme le feu fait souffrir le bois à cause de ses dispositions contraires à l'activité du feu, de même ce feu divin fait souffrir l'âme, à cause de ses imperfections opposées à l'impression de Dieu...

« Troisièmement, nous pouvons conjecturer de là, en quelque sorte, comment les âmes souffrent dans le purgatoire. Car, comme les âmes qui passent ici par le feu de cette nuit ou de cette contemplation sont tellement affligées, que, quand toutes leurs imperfections sont effacées et consumées, elles sont délivrées de leurs peines, parce qu'il n'y reste plus de matière, et elles entrent en la jouissance de Dieu autant qu'on le peut en cette vie : de même, les âmes sont tourmentées dans le purgatoire, jusqu'à ce que le feu les ait purifiées des taches de leurs péchés, et les ait ainsi disposées à prendre possession du royaume de leur Créateur.

« En quatrième lieu nous apprenons de là que comme le bois reçoit la chaleur du feu avec des accroissements proportionnés à ses dispositions, de même l'âme est enflammée peu à peu de l'amour qui la purifie selon la mesure de ses dispositions, et de la pureté que ce feu divin lui procure. Néanmoins l'âme ne connaît pas toujours l'ardeur

de l'amour qui l'embrase; elle la comprend seulement lorsque cette contemplation ne l'éclaire pas avec autant de véhémence... Tandis que la flamme agit sur le bois et l'environne, on ne voit pas bien tout ce qu'elle a consumé, ni le progrès qu'elle a fait; mais, quand elle cesse de le couvrir de tous côtés, on s'aperçoit mieux de son effet, et on use plus aisément de ce bois. Ainsi l'âme ignore ce qui se passe en elle quand l'opération est forte et l'occupe tout entière; elle la connaît quand l'opération est interrompue et s'affaiblit; et alors elle jouit du fruit qu'elle en tire.

« Cinquièmement, la même comparaison nous fait encore concevoir comment les âmes, après avoir goûté ces petites consolations, retombent dans de nouvelles souffrances plus grandes que les premières. Car, comme le feu, plus il pénètre dans le bois, plus il consume le dedans jusqu'à la moelle : de même, après que le feu de l'amour a purgé l'âme de ses défauts extérieurs, il entreprend ses imperfections plus intérieures, plus spirituelles, plus subtiles; il les consume; et par cette action plus vive, il afflige l'âme d'une manière plus fixe, plus aiguë et plus pénétrante.

« En sixième lieu, nous inférons de ce principe que, quoique l'âme ait des intervalles de joie qui lui font espérer que ses afflictions ne reviendront plus, toutefois elle sent toujours en elle-même je ne sais quel fonds qui l'empêche de goûter pleinement ce plaisir; il lui semble entendre je ne sais quoi qui la menace d'une nouvelle peine. Elle voit bien qu'il reste encore dans son intérieur quelque chose à purifier, et que c'est de là que ses nouvelles douleurs doivent naître. Elle est en cela semblable au bois, où l'on distingue, d'avec ce qui est brûlé dans les parties extérieures, ce qui reste à brûler dans les parties intérieures. Cependant lorsque cette purgation spirituelle se fait dans ce que l'âme a de plus intime, l'âme, pénétrée de nouvelles douleurs, ne voit plus en elle aucun bien, et désespère de rentrer

en possession de ceux dont elle jouissait auparavant. »

Longtemps avant saint Jean de la Croix, Hugues de Saint-Victor [1] avait employé et admirablement développé cette même comparaison du feu qui enveloppe, travaille et transforme le bois, pour faire entendre l'action progressive de la contemplation sur l'âme. L'étendue de ce commentaire ne nous permet pas de le reproduire ici.

[1] *In Ecclesiasten. hom.* 19. Migne, t. 175, col. 117 : Velut ignis in ligno viridi primo quidem difficile apprehendit, sed cum flatu vehementiori excitatus fuerit et acrius in subjectam materiam exardescere cœperit, tunc magnos quosdam fumosæ caliginis globos exsurgere, etc. Primum ergo visus est ignis cum flamma et fumo, deinde ignis cum flamma sine fumo, postremo ignis purus sine flamma et fumo. Sic nimirum carnale cor quasi lignum viride, etc.

CHAPITRE XXVIII

DERNIÈRE PURIFICATION PASSIVE DE L'ESPRIT

LA PURIFICATION D'AMOUR

Nature de cette suprême purification. — Trois degrés : la blessure, — les plaies, — l'agonie d'amour. — Diversité dans la violence et la durée. — Les effets de l'amour épurateur, et ses dix échelons, d'après saint Jean de la Croix.

I. — La comparaison de saint Jean de la Croix, que nous citions à la fin du précédent chapitre, fait assez comprendre que la purification passive de l'esprit aboutit à un ardent amour qui achève d'épurer l'âme et l'introduit dans le mystère de la contemplation. Le feu qui pénètre dans ses fibres intimes demeure d'abord caché, mais peu à peu il se déclare au dehors par le rayonnement de la chaleur et par l'incandescence de sa flamme. Tant que dure l'obscurité, l'âme ignore le feu qui la consume et la transforme; quand la fumée s'est dissipée et que paraît la flamme lumineuse, elle prend conscience d'elle-même, et sa purification se poursuit avec un redoublement d'activité et un mélange douloureux de lumière, de désirs et d'espérances.

Sur cette dernière épreuve qui prépare aux plus sublimes ascensions de la vie contemplative, écoutons encore saint Jean de la Croix[1] :

[1] *La Nuit obscure*, l. 2. c. 11, p. 302.

« On voit par là combien est grande l'ardeur de l'amour qui enflamme l'esprit. C'est là le centre où Dieu ramasse et réunit toutes les puissances de l'âme, afin que l'âme les occupe toutes ensemble à aimer son Créateur... Lors donc que l'âme est ainsi embrasée de flammes divines, qui peut comprendre l'excès et les tendresses d'amour qui se répandent dans toutes ses puissances? Cet amour ne la contente pas néanmoins tout à fait; il y reste toujours quelque doute et quelque obscurité; et plus Dieu se communique à elle, plus elle sent de faim et de désir de l'aimer. L'attrait de cet amour et de ce feu divin sèche, pour ainsi dire, l'esprit et enflamme ses affections de telle sorte, que le cœur fait tous ses efforts pour soulager son ardeur, et pour étancher sa soif. Mille fois l'âme se tourne et se replie en elle-même; elle désire Dieu et le recherche en mille manières... Elle sent cet amour et ce désir en tout temps et en tout lieu; elle ne prend aucun repos; l'ardeur qui la brûle et qui la blesse, la presse sans relâche... Son affliction, au reste, s'accroît dans l'ardeur de l'amour, pour deux raisons. La première, c'est que les ténèbres spirituelles dont elle est environnée la fatiguent de doutes et d'inquiétudes. La seconde, c'est que l'amour divin l'embrase, la blesse au cœur, et la consume d'un feu dévorant et insatiable. »

Ces transports et ces impatiences n'ont rien du bruit et de l'agitation des sens : la privation des biens après lesquels l'âme soupire est ressentie dans la partie supérieure, qui seule peut apprécier.

« Comme cette ardeur et cette soif d'amour viennent du Saint-Esprit, ajoute le docteur mystique que nous ne nous lassons pas de citer dans une matière où il surpasse tous les autres[1], elles sont fort différentes de celles dont nous avons parlé dans la nuit obscure du sens. Car, quoique le sens ait quelque part à cette ardeur, parce que les peines

[1] *La Nuit obscure*, l. 2, c. 13, p. 306.

de l'esprit rejaillissent jusque sur le sens même, toutefois la cause et la vivacité de cette soif d'amour résident dans la partie supérieure de l'âme, je veux dire dans l'esprit ; et alors l'âme reconnaît qu'elle est privée des choses qu'elle souhaite : de sorte qu'elle ne fait nul état de la peine du sens, quoiqu'elle soit incomparablement plus grande qu'elle n'a été dans la première nuit des sens. »

Le tourment de l'âme vient de l'illumination de l'esprit ou de l'empressement de la volonté ; tantôt c'est la lumière qui domine, tantôt c'est l'amour. « Quelquefois l'âme est éclairée au milieu de ces ténèbres, et cette lumière tombe sur l'entendement : la volonté y participe aussi en quelque façon.. Mais cette communication se fait selon les différents sentiments qu'on a de Dieu, et elle touche quelquefois la volonté si vivement, que l'amour s'allume avec beaucoup de tendresse, de force et d'élévation[1]. »

Toutefois Joseph Lopez Ezquerra[2] remarque avec grande justesse que cette suprême purification atteint surtout la volonté, afin de consumer les moindres attaches, d'extirper jusqu'aux dernières fibres de la vie propre et naturelle, de fixer en Dieu avec une profonde, sereine et invincible énergie. Sentir qu'elle s'appartient encore, qu'elle n'est pas toute en Dieu et que Dieu n'est pas tout en elle, est à l'âme un supplice plus cruel mille fois que la mort ; selon le cri de sainte Térèse[3], elle se meurt alors de ne point mourir.

[1] S. Jean de la Croix, *ibid.*, l. 2, c. 13, p. 306.

[2] *Lucern. myst.* Tr. 6, c. 15, n. 158, p. 154 : Hæc amoris purgatio tota dirigitur ad voluntatem..., licet illius motiva in intellectu recipiantur, quia efficitur vulnerando voluntatem efficaci radio divini amoris, præcedente in intellectu altissimo conceptu dilecti ; cui additur quædam activissima et penetrativa amoris flamma, quæ, inflammando voluntatem, simul ab ea aliquid imperfectum consumit, scilicet aliquem quasi fumum proprietatis, qui ad perfecte introducendam formam divinam aliquantulum resistebat.

[3] *Poesia* I. Madrid, 1861, t. 1, p. 509 :

Vivo sin vivir en mi,
Y tan alta vida espero
Que muero porque no muero.

Cet amour purificateur peut suivre comme il peut précéder l'exercice de la contemplation. Quand il précède, il consiste, ainsi que nous venons de le dire, dans le sentiment du feu divin qui épure l'âme et qui se transforme en un désir ardent de rencontrer et de goûter Dieu, de voir se dissiper les ombres qui cachent sa présence et se combler les distances qui empêchent l'union. Ces ardeurs suivent la contemplation et en sont les fruits, lorsque Dieu, après s'être montré à l'âme dans la douce étreinte d'une union commencée, disparaît, ne laissant qu'un souvenir plein de regret qui aiguise ses désirs et lui fait impatiemment supporter l'absence et la séparation. Cependant, comme rien n'est plus capable de réaliser la parfaite désappropriation exigée dans le mariage mystique, que cette impatience qui fait sortir l'âme d'elle-même et ces ardeurs qui la portent vers Dieu d'un irrésistible élan, cette dernière épuration n'a jamais plus d'activité qu'entre les fiançailles spirituelles et l'alliance définitive [1].

II. — Les ardeurs purificatrices qui s'allument dans la contemplation suivent une progression dont les degrés, en se diversifiant, constituent des états successifs notablement distincts entre eux. Les mystiques en signalent trois : la blessure, les plaies et l'agonie d'amour [2].

[1] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst., ibid.*, n. 166, p. 155 : Et quamvis hæc amoris sublimatio sive purgatio, ab statu desponsationis suæ ad statum matrimonii continuetur ibique finiatur, tamen scire oportet quod etiam in statu matrimonii (quia Deus semper magis magisque communicabilis est) assidue ad ulteriores favores recipiendos eam purgat et disponit, etc.

[2] S. Jean de la Croix, éd. 1875, 7e *strophe*, p. 163. Nous voyons par là que les souffrances que l'amour du Bien-Aimé fait endurer à l'âme sont de trois sortes, qui répondent aux trois degrés de connaissances que l'on peut avoir de lui.

La première s'appelle une blessure légère et qui dure peu de temps... La seconde se nomme plaie, parce que, plus profonde et de plus longue durée, elle transperce véritablement l'âme d'amour... La troisième souffrance de l'amour est semblable à la mort. La plaie s'est envenimée cruellement, et l'âme tout entière se voit dans ce malheureux état : sa vie n'est qu'une mort continuelle jusqu'à ce que l'amour, lui donnant le dernier coup, la

Nous avons déjà parlé de la blessure d'amour [1] et nous avons fait observer qu'elle pouvait être délicieuse ou douloureuse, selon que l'objet aimé est présent et sollicite à se donner, ou qu'il est absent et voilé. Nous avons étudié la première forme, qui constitue, selon plusieurs mystiques, un des degrés de l'oraison infuse. Nous devons donc maintenant traiter de la seconde, qui appartient aux épreuves passives de l'esprit.

Scaramelli la définit : « Une touche enflammée et brûlante d'amour par laquelle Dieu élève subitement l'âme à la possession affective et sentie de lui-même, et se retire aussitôt [2]. »

L'objet aimé, en se donnant pour disparaître ensuite, ne peut manquer de blesser, de transpercer, de désoler le cœur épris d'amour [3].

Qui peut mesurer, en effet, ce tourment de l'âme à qui Dieu est tout et qui, après de longs désirs, rencontre enfin ce Bien suprême, mais pour le perdre aussitôt? Elle s'absorbe dans la pensée du Bien-Aimé qu'elle a entrevu et dans le sentiment de la blessure que lui cause son absence, car cette disparition est comme un coup de flèche qui la perce et la torture [4].

transforme en lui-même et lui communique une nouvelle vie toute d'amour... L'âme demeure donc mourante et tous les jours davantage, et comme elle vit toujours, elle meurt de ne pouvoir mourir.

[1] Ch. 16, p. 234.

[2] *Dirett. mist.* Tr. 5, c. 21, n. 213, p. 421 : Consiste questa in tocco infocato ed accesso di amore, per cui Iddio eleva in un subito l'anima al possesso di sè, facendosi sentire in quel tocco, e subitamente le si nasconde.

[3] S. Thom. In 2. Sent. Disc. 27, q. 1, a. 1, ad 4 : Amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus, acuti enim est, dividendo, ad intima rei devenire; et similiter amatum penetrat amantem ad interiora ejus perveniens; et propter hoc dicitur quod amor vulnerat et quod transfigit jecur.

[4] Harphius, *Theol. myst.*, l. 3, c. 9. Serm. 13, fol. ccxxviii : Et in hoc desiderium vulnerabit cor ejus sensibili dolore, qui dolor augetur et renovatur in exercitiis anhelosi amoris ad Deum. Et hæc est tertia probationis sagitta... Dum igitur impatiens amator sic æstu divini amoris vulneratus... intolera-

Sainte Térèse décrit la profondeur et la douleur de cette blessure avec la vivacité que l'on met à raconter ses propres expériences. « En cet état, dit-elle[1], l'âme se trouve tellement embrasée que très souvent, à la moindre pensée, à la moindre parole qui lui rappelle que la mort est différée, soudain, sans qu'elle sache ni d'où ni comment, elle se sent frappée comme d'un coup de foudre ou comme transpercée par une flèche de feu. Je ne dis pas que ce soit une flèche; mais, quoi que ce puisse être, on voit clairement que ce n'est pas une chose qui procède de notre nature; je ne dis pas non plus que ce soit un coup de foudre, car la blessure qu'on reçoit est plus pénétrante encore. Et cette blessure, à mon avis, n'est point faite à l'endroit où nous ressentons les douleurs ordinaires, mais au plus profond et au plus intime de l'âme, à l'endroit où ce rayon de feu, qui passe promptement, réduit en poudre tout ce qu'il rencontre de notre terrestre nature, car pendant ce temps il est impossible de penser à rien de ce qui tient de notre être. Dès le premier instant, les puissances de l'âme sont liées, au point de ne garder de liberté pour quoi que ce soit, sinon pour ce qui doit augmenter cette douleur.

« Ne prenez pas ceci pour une exagération; je vois, au contraire, clairement que je n'en dis pas assez, la chose étant telle qu'elle ne se peut exprimer. C'est, je le répète, un ravissement des sens et des puissances à l'égard de tout ce qui ne contribue point à faire sentir cette peine. Car l'entendement a une grande vivacité pour entendre avec combien de raison l'âme s'afflige d'être absente de son Dieu; et Dieu y ajoute encore, par une très vive connaissance de lui-même, qui accroît la peine à un tel degré, que la personne

bilem cordis angustiam incurrit, velut si parturiens parturiendi facultate privetur. Quod fit ut dum intuitu vicario, nunc vulnus cordis, nunc vultum amati contemplari non desinit.

[1] *Chât. int.*, 6e Dem., ch. 11.

qui la souffre en vient à jeter de grands cris. Pour patiente et accoutumée à souffrir qu'elle soit, elle ne peut faire autrement, parce que, comme je l'ai dit, cette impression ne se fait pas sentir dans le corps, mais à l'intérieur de l'âme. Cette personne, dont j'ai déjà parlé, apprit alors combien les douleurs de l'âme sont plus cuisantes que celles du corps, et elle connut que c'est de cette manière que l'on souffre en purgatoire, où l'absence de corps n'empêche pas de subir des souffrances beaucoup plus grandes que toutes celles que l'on peut endurer avec le corps dans cette vie. J'ai vu une personne réduite à cette extrémité, et je croyais vraiment qu'elle allait mourir, ce qui n'eût eu rien de bien étonnant, car il y a là un grand danger de mort. Ainsi, quoique cela dure peu, le corps en demeure comme disloqué ; le pouls est aussi faible que si l'on était sur le point de rendre l'âme à Dieu, pas moins que cela. La raison en est que la chaleur naturelle fait défaut, et que l'âme s'embrase au point qu'il ne tient à rien que Dieu ne comble ses désirs de la mort. Ce n'est pas qu'elle sente de douleur, petite ou grande, dans son corps, lequel néanmoins, je l'ai déjà dit, en demeure tout disloqué, de telle sorte que, pendant deux ou trois jours, il n'a pas même la force d'écrire, est en proie à de vives douleurs, et reste, à ce que je crois, plus débile qu'auparavant. »

III. — Cette touche divine prolongée et répétée produit la langueur et les plaies d'amour. Il s'agit ici de grâces purement gratuites que Dieu dispense avec l'intensité et la fréquence qu'il lui plaît. Si, après avoir frappé et enflammé l'âme, il lui laisse le sentiment de sa blessure et de la flamme qui la consume, ou le renouvelle avec une vivacité croissante, la première impression passive de l'âme deviendra une langueur et une plaie.

Laissons parler saint Jean de la Croix[1], qui avait éprouvé

[1] *Premier Cantique*, 3e v., p. 400.

ces admirables cruautés de l'amour. « Outre plusieurs visites différentes que Dieu fait à l'âme pour la blesser et pour la perfectionner en son amour, il a coutume d'exciter en son cœur les mouvements d'un amour dont il la transperce comme d'autant de flèches de feu. C'est ce qu'on appelle proprement des plaies d'amour... Voici de quelle manière cette vive douleur se forme en son cœur. Lorsque Dieu blesse l'âme des traits enflammés de son amour, l'âme aspire incontinent à la possession de son bien-aimé dont elle a senti le mouvement. Mais elle déplore aussitôt son éloignement et s'abandonne aux gémissements et aux soupirs. Car ces visites-ci ne sont pas semblables à celles où Dieu réjouit l'âme et la rassasie de plaisirs tranquilles et continuels. Il la visite alors, non pas à dessein de la guérir, mais de la couvrir de plaies ; non pas pour la satisfaire, mais pour lui causer de nouvelles peines, parce qu'il veut augmenter ses connaissances, ses désirs et sa douleur. Comme ces nouvelles plaies d'amour la remplissent de contentement, elle mourrait volontiers mille fois, s'il était possible, pour obtenir la jouissance de son Dieu. »

IV. — Enfin ces assauts de l'amour peuvent devenir si intenses et si pressants, que l'âme en soit réduite à une sorte d'agonie. Si elle ne parvient pas à s'échapper du corps qu'elle anime, c'est que Dieu, par sa volonté et par sa grâce, l'y retient. Elle vit, pour ainsi dire, toujours mourante, moins attachée par l'instinct naturel à la vie organique, que poussée par un irrésistible élan vers Dieu, l'unique objet de son amour, de son bonheur, de sa vie.

Sainte Térèse[1] peint sous les plus vives couleurs ces angoisses telles qu'elle les éprouvait elle-même. Elle les appelle une agonie, un martyre, et les compare au supplice d'un homme suspendu, la corde au cou, entre le ciel et la terre ; peine si grande, selon elle, qu'elle surpasse toutes les autres,

[1] *Sa Vie*, ch. 20.



infiniment plus cruelle que la mort, puisque, pour y mettre un terme, on ne désire rien tant que de mourir.

Quoique ce tourment soit dans l'âme, le corps en reçoit le contre-coup : « J'ai été quelquefois, dit encore sainte Térèse[1], sans presque avoir de pouls, à ce qu'affirment celles de mes sœurs qui m'approchent et qui ont maintenant plus de connaissance de mon état. J'ai mes os comme déboîtés, et mes mains sont parfois si raides que je ne puis les joindre, et il m'en reste jusqu'au jour suivant, dans les artères et dans tout le corps, une douleur si violente qu'il me semble être toute disloquée. Il me vient quelquefois en pensée que si cela continue de la sorte, Dieu me fera la grâce de trouver dans ce tourment la fin de ma vie, car il est assez violent pour donner la mort, si je n'étais pas indigne d'une si grande faveur. Un seul désir me consume alors, celui de mourir. »

Ces angoisses de l'amour, si déchirantes et si amères, sont en même temps si douces et si chères à l'âme, qu'elle y passerait toute la vie, l'éternité même, si tel était le bon vouloir de Dieu, ainsi que s'exprime sainte Térèse à l'endroit même que nous venons de signaler. La raison en est, selon Scaramelli[2], que ces flèches acérées qui transpercent si douloureusement, sont trempées dans les flammes très suaves de la charité, d'où leur vient leur étrange suavité.

V. — Ce martyre de l'esprit est tantôt plus grand, tantôt moindre[3]. La mesure de ces diverses épreuves est tout en-

[1] *Sa vie,* ch. 20.

[2] Tratt. 5, c. 216, p. 421 : Ma il più ammirabile si è, che un dolore sì grande e sì strano riesce all' anima piagata sì saporito e sì soave, che non vorebbe mai starne senza... perchè sebbene queste ferite vengono aperte da strali acutissimi, sono però questi temprati nella fornace del divino amore, in fiamme soavissime di carità, che sempre sono soavi.

[3] Scaramelli, Tratt. 5, c. 21, n. 222, p. 423 : Si avverta però che questo languore di amore, non è sempre in un grado sì intenso, quale si è finora descritto; ma ora è maggiore, ed ora è minore: sempre però è un gran martirio di spirito.

tière dans la volonté divine, source et règle unique de ces rigoureuses faveurs. Cependant la blessure d'amour est en soi plus aiguë que l'état de langueur; sa première atteinte surtout est ordinairement très douloureuse.

La durée en est difficile à préciser. Parfois c'est un coup de flèche rapide; d'autres fois le dard se fait sentir des heures entières et la souffrance alors est telle, que le corps est en danger de mourir[1]. » Dans sa plus grande intensité, dit sainte Térèse parlant indirectement d'elle-même[2], cette peine dure peu: pas plus, ce me semble, de trois ou quatre heures, car si elle se prolongeait longtemps, la faiblesse naturelle ne la pourrait supporter, à moins d'un miracle. Elle ne dura une fois qu'un quart d'heure, et cette personne en demeura toute brisée. Il est vrai que cette irruption fut si violente, qu'elle lui fit perdre tout sentiment. »

Dans la langueur, la violence est moins impétueuse, mais plus continue, et cette continuité peut amener l'âme aux mêmes extrémités. La cause ordinaire qui y conduit, c'est qu'il intervient des traits embrasés, des élancements très vifs, qui accélèrent les ardeurs et les mouvements affectifs.

Prolongées, ces angoisses extrêmes constituent ce que les mystiques appellent avec raison l'agonie de l'âme, qualification qui convient mieux à une situation persistante qu'à des phénomènes isolés et rapides.

En général, la langueur qui résulte de la plaie d'amour est d'une plus longue durée que l'agonie, et l'agonie dure plus que la blessure proprement dite.

VI. — Les effets qui proviennent de la purification d'amour sont merveilleux et d'une puissante efficacité pour préparer et consommer l'union mystique entre l'âme et Dieu.

[1] Scaramelli, *Ibid.*, n. 219, p. 422: Il dolore di questa ferita alle volte passa in breve tempo, alle volte dura per ore intere, secondo che Iddio ora presto, ora tardi la medica col balsamo di qualche communicazione soave.

[2] *Chât. int.*, 6e Dem., ch. 11.



Saint Thomas[1], reproduisant saint Bernard, assigne dix degrés à la charité héroïque, savoir : la langueur qui consume utilement, la recherche incessante, l'action continue, le travail infatigable, le désir impatient, la course accélérée, l'audace véhémente, l'étreinte qui défie toute séparation, le feu qui brûle suavement, l'assimilation totale.

Saint Jean de la Croix, à la suite de ces docteurs, compte dix degrés qui sont autant d'ascensions progressives opérées par l'amour. Si tous ces degrés n'appartiennent pas aux épreuves passives, tous du moins concourent à la sanctification par l'amour, comme on pourra en juger par l'énoncé sommaire que nous en faisons ici.

« Une dernière raison[2] pour laquelle la contemplation est la montée de l'âme, c'est qu'elle renferme la science de l'amour divin. Cette science est, à proprement parler, la connaissance de Dieu infuse et affectueuse, qui éclaire l'âme et qui l'enflamme, jusques à ce qu'elle parvienne par degrés à son Créateur, puisque c'est l'amour seul qui l'unit à Dieu. Afin qu'on puisse voir ces choses plus distinctement, nous marquerons les degrés de cette échelle sacrée en rapportant en détail les effets et les caractères de chaque échelon, afin que l'âme puisse conjecturer de là à quel point elle se trouve. Mais, comme il est naturellement impossible de les connaître et que Dieu seul nous les peut mettre devant les yeux, je me contenterai, avec saint Bernard et saint Thomas, de dire quels effets ils pro-

[1] *Opusc.* 61. Magna res est amor, sed sunt in eo gradus. Loquendo ergo aliquantulum magis moraliter quam realiter, decem amoris hujus perfecti gradus distinguere possumus, per quos contingit a summo hoc statu viæ ad statum patriæ scandere ordinate. Primus, in quo facit languere utiliter; secundus, in quo quærere incessanter; tertius, in quo operari indesinenter; quartus, in quo sustinere infatigabiliter; quintus, in quo appetere impatienter; sextus, in quo currere velociter; septimus, in quo audere vehementer; octavus, in quo stringere inadmissibiliter; nonus, in quo ardere suaviter; decimus, in quo assimilari totaliter.

[2] *La Nuit obscure,* l. 2, ch. 18, p. 319.



duisent dans l'âme, et comment ils l'élèvent vers Dieu.

« Le premier des dix échelons[1] qui composent l'échelle de l'amour de Dieu consiste à affaiblir l'âme en elle-même, comme l'éprouvait l'Épouse sacrée, lorsqu'elle disait[2]: « Je vous conjure, filles de Jérusalem, si vous trouvez mon bien-aimé, de lui dire que je languis d'amour. » Mais cette langueur n'est pas mortelle ; cette âme sainte ne la souffre que pour la gloire de Dieu, car c'est cette maladie spirituelle qui la fait mourir au péché et à tout ce qui n'est pas Dieu, et qui l'enflamme de l'amour divin. C'est de quoi David parle : « Mon esprit, dit-il[3], est mort à toutes les créatures, et mon âme ne cherche que vous, ô mon salut et mon secours. » En effet, comme un malade perd le goût et l'appétit des viandes, et change de visage, de même, lorsque l'âme est atteinte de cet amour, elle n'a plus ni goût ni appétit pour les choses créées ; elle change de couleur et de visage comme un amant transporté de sa passion. Cette infirmité n'arrive à l'âme que quand elle reçoit cette excessive chaleur, que je puis appeler, en quelque façon, une fièvre spirituelle et mystique...

« De là elle passe au second échelon ou au second degré, cherchant Dieu sans interruption... Ce degré d'amour inspire à l'âme des soins si empressés pour son Dieu, qu'elle le cherche partout, et que toutes ses pensées, toutes ses paroles, toutes ses actions ne tendent qu'à lui... Mais, parce qu'elle reprend ses forces dans ce second degré d'amour, elle monte ensuite jusqu'au troisième échelon.

« Ce troisième degré la fait opérer avec courage et l'anime d'une chaleur vive et consolante qui l'empêche de se lasser en ses poursuites et de les abandonner... Quelque grandes actions qu'elle fasse pour l'amour de son bien-aimé, elle

[1] *La Nuit obscure,* l. 2, ch. 19.
[2] *Cant.* III, 8.
[3] *Psalm.* CXVIII, 81.

les estime très petites, et quelque long temps qu'elle consume en son service, il ne lui paraît qu'un moment, tant elle est embrasée d'amour... Quoi qu'elle fasse pour Dieu, elle se regarde comme inutile et comme la plus méchante et la plus vile de toutes les créatures, soit parce que l'amour lui découvre les grandeurs de Dieu et l'honneur qu'il mérite, soit parce qu'elle remarque de grands défauts en ses œuvres et une manière d'agir très basse et très indigne de la majesté divine. Ce qui la couvre de confusion, l'accable de peines et l'éloigne de la vaine gloire, de la présomption et des jugements désavantageux à son prochain. Ce troisième degré d'amour fait tous ces effets dans l'âme avec plusieurs autres de même nature, qui la rendent plus forte pour s'élever au quatrième échelon.

« Car le quatrième degré est une source de souffrances, que l'âme supporte pour son bien-aimé, sans se lasser, avec générosité et avec persévérance... Elle ne se propose plus ni consolation ni goût, soit en Dieu, soit en la créature ; elle ne demande pas les dons du ciel en cette vie. Elle rapporte ses pensées, ses desseins, ses soins, au seul point de faire le bon plaisir de Dieu, à cause de ses mérites infinis et de ses bienfaits... Ce degré d'amour est fort sublime ; car l'âme est portée sans cesse vers Dieu par un véritable amour et par un sincère désir d'être chargée de croix pour lui. Néanmoins la Bonté divine récompense souvent ses souffrances d'une joie délicieuse, l'amour extrême de Jésus-Christ pour ses épouses ne pouvant les voir dans les afflictions sans les secourir...

« Le cinquième degré inspire à l'âme une sainte impatience et des désirs véhéments de posséder Dieu, tellement que le moindre retard lui paraît long et difficile à supporter : elle s'imagine toujours qu'elle va trouver son bien-aimé à chaque pas qu'elle fait. Mais lorsqu'elle voit que ses espérances sont vaines, elle tombe en défaillance et en langueur,

selon le langage du roi-prophète[1]. Dans ce degré d'amour, il faut que l'âme possède son bien-aimé ou qu'elle souffre les agonies de la mort... L'âme n'a faim et soif que d'amour, ne se nourrit et ne se rassasie que d'amour ; et c'est ce qui la conduit au sixième échelon de l'amour de Dieu.

« Le sixième[2] degré de l'amour fait courir très vite l'âme vers Dieu, et son espérance, soutenue des ailes de l'amour, y vole avec force et avec rapidité. « Car ceux qui espèrent dans le Seigneur, dit Isaïe[3], en parlant de ce degré, changeront de force; ils prendront des ailes comme les aigles; ils courront et voleront sans peine ; ils avanceront sans cesse... » La cause de l'agilité et de la vitesse que l'âme acquiert dans ce degré d'amour n'est autre que l'étendue de sa charité, et la parfaite pureté que Dieu lui a communiquée en la faisant passer par ces épreuves...

« Le septième degré de cette montée donne à l'âme de la hardiesse, du courage et de la véhémence en ses entreprises. Cette véhémence l'empêche de suivre les règles du jugement quand il faut attendre les réponses qu'elle souhaite, et prendre conseil quand il faut changer de dessein ; la honte même et la pudeur ne sont pas capables d'arrêter l'exécution de ses projets, car les faveurs que Dieu lui fait et l'amour qu'il lui témoigne la rendent intrépide et ardente en ses actions. Moïse pratiquait les maximes de ce degré, lorsqu'il disait à Dieu, avec beaucoup de hardiesse[4] : « Ou pardonnez-leur ce crime, ou effacez-moi du livre que vous avez écrit... » L'Épouse même a osé dire[5] « Qu'il me donne un baiser de sa bouche. »

« Cette liberté avec Dieu la dispose au huitième degré, dont le propre est d'engager l'âme à embrasser Dieu et à

[1] *Ps.* LXXXIII, 1. Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini.
[2] *La Nuit obscure,* ch. 20, p. 322.
[3] XL, 3.
[4] *Exod.* XXXII, 31.
[5] *Cant.* I, 1.

s'attacher inséparablement à lui, comme le dit d'elle-même la sainte Épouse[2]: « J'ai trouvé celui que j'aime; je l'ai pris et ne le quitterai jamais. » Dans ce degré d'union, l'âme remplit tous ses désirs : il s'y glisse néanmoins de l'interruption, puisque quelques-uns de ceux qui sont parvenus à ce terme s'en retirent incontinent. En effet, s'ils y persévéraient, ils jouiraient en quelque manière, dès cette vie, de la gloire des bienheureux. Aussi est-il véritable que l'âme demeure très peu de temps en cet état...

« Le neuvième degré d'amour, qui est le degré des parfaits, conduit l'âme à une ardeur pleine de délices spirituelles. C'est le Saint-Esprit qui l'allume dans le cœur, à cause de l'union de l'âme avec Dieu. Les apôtres en furent embrasés, comme remarque saint Grégoire, lorsque ce divin Esprit descendit visiblement sur eux. Pour les biens surnaturels dont l'âme est enrichie, il est impossible de les comprendre ; et quelques livres qu'on pût faire pour les expliquer, il en resterait beaucoup plus à dire.

« Le dixième et le dernier degré n'est pas de la vie présente, mais de la vie future. L'âme y devient semblable à Dieu, par la claire vue qu'elle en a lorsqu'elle est délivrée du corps...

« Voilà donc cette montée secrète dont l'âme parle en son cantique. Il est vrai pourtant qu'elle ne lui est pas tout à fait cachée; l'amour la lui découvre dans les degrés que nous venons de déduire par les admirables effets qu'il y produit. Et c'est de cette manière qu'elle sort d'elle-même et des choses passagères, et qu'elle monte à Dieu par cet amour secret qui s'élève toujours vers le ciel, comme le feu tend toujours en haut, vers sa sphère et son centre naturel. »

On le voit, l'amour, comme un feu dévorant, agite d'abord et tourmente l'âme pour la dégager de toutes ses souillures et rompre tous ses liens; il l'embrase et lui

[2] *Cant.* III, 4.

imprime la pureté, l'éclat, la légèreté, mais aussi l'inquiétude de la flamme encore captive, jusqu'à ce qu'enfin elle s'élance libre, resplendissante et immaculée vers le ciel.

Saint Jean de la Croix vient de nous décrire ces ardeurs et ces mouvements de l'amour sacré. Tant que l'âme se sent embrasée et tourmentée, elle est encore dans l'épreuve passive dont nous parlons présentement, de la purification d'amour, qui prépare et opère l'union. Ce travail et ce feu de l'amour, en effet, en consumant les derniers restes de la vie propre et naturelle, et en lui substituant la vie divine, réalisent excellemment l'essentiel de la vie mystique. Il ne manque plus à l'âme que la conscience de cette union pour toucher à cet apogée de la contemplation, ou plutôt la violence et l'impatience de l'amour, qui jettent l'âme hors d'elle-même, sont moins une annonce que le prélude et l'exercice même de l'oraison unitive.

Nous terminons ici ce long et difficile exposé de la Contemplation. Nous avons étudié cette opération divine tour à tour en elle-même, dans sa fin, dans ses causes et ses effets, dans le sujet qui la reçoit, dans ses ascensions progressives, depuis les épreuves purificatrices qui l'annoncent et la préparent, jusqu'à l'apogée de l'Union mystique.

Au spectacle de ces divines condescendances, un cri d'admiration s'échappe de notre cœur. Il s'en échappe aussi une prière. Que le divin amour multiplie les âmes saintes qu'il torture et béatifie, car elles sont le parfum, l'honneur et la protection de la terre. Et s'il s'en rencontrait à qui ces pages servent à donner lumière et sécurité, qu'elles nous obtiennent en retour la miséricorde et la grâce du Seigneur.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LA MYSTIQUE

LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES

PREMIÈRE PARTIE

DE LA CONTEMPLATION

PRÉAMBULE

I. DE LA CONTEMPLATION EN GÉNÉRAL

La Notion.

L'Excellence.

Les Formes générales.

L'Objet.

Les Causes.

1. La part de l'homme.

2. La part de Dieu.



Le 1er degré de la Contemplation : le Recueillement passif.

Le 2e degré de la Contemplation : la Quiétude.

Le 3e degré de la Contemplation : les Transports.

Premier transport : l'Ivresse spirituelle.

Second transport : le Sommeil mystique.

Le 4e degré de la Contemplation : l'Union mystique simple.

Le 5e degré de la Contemplation : l'Union extatique.

Le 6e degré de la Contemplation : le Mariage spirituel.

1. *Existence et cérémonial.*

2. *Effets du Mariage mystique.*

Le 7e degré de la Contemplation : la Vision béatifique.

III. PURIFICATIONS PASSIVES

Aperçu général.

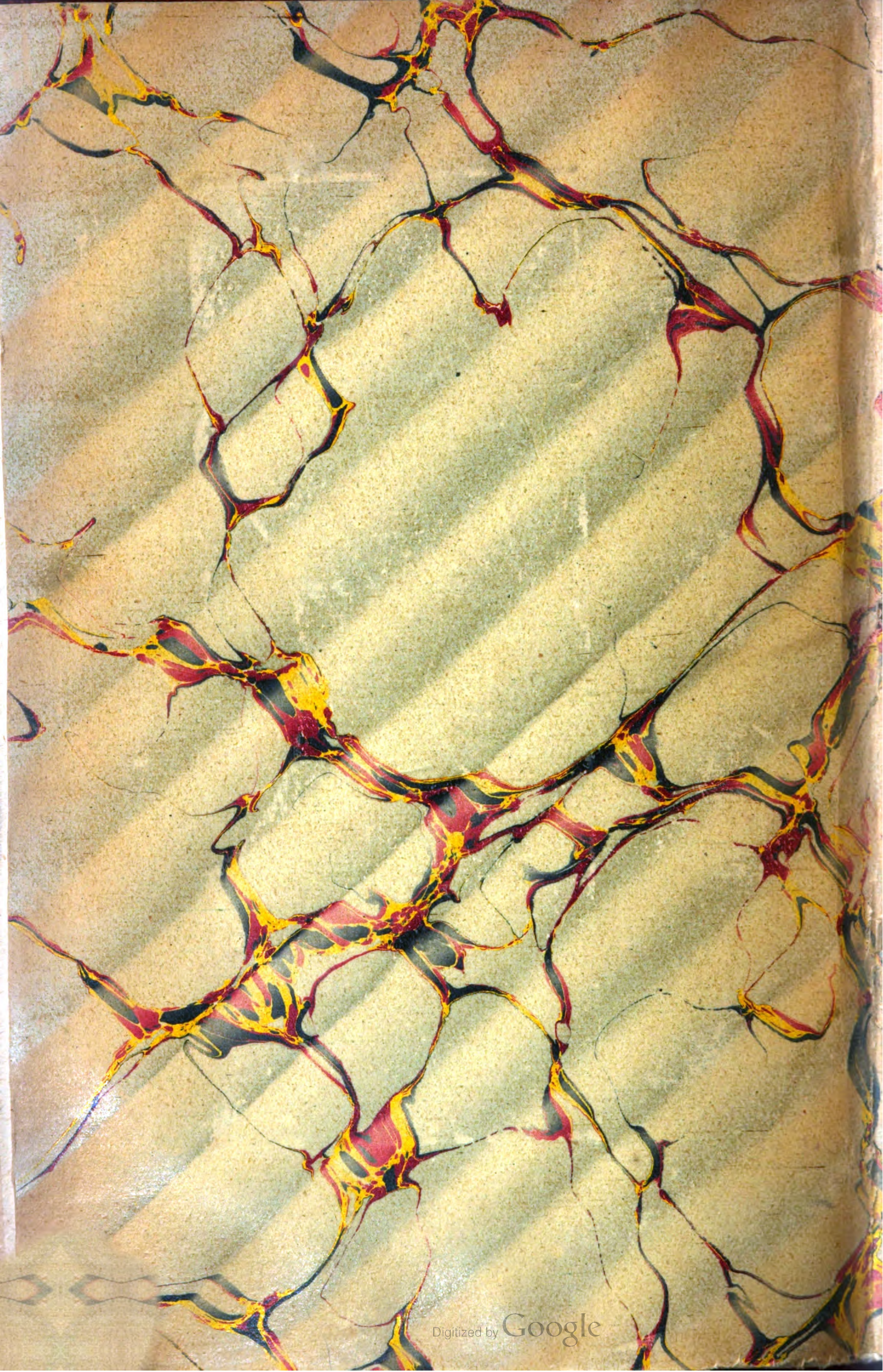
La Purification des Sens.

1. *Sa Nature.*

2. *Les Agents et les Effets.*



25154. — Tours, impr. Mame.




183
R35
V.1